

المسلك الرشيد

إلى شرح كتاب التوحيد



د. سلطان بن عبد الرحمن العميري

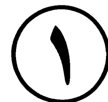
أستاذ العقيدة بجامعة أم القرى

الجزء الأول



المسلك الرشيد

إلى شرح كتاب التوحيد



الطَّبعَةُ الأولى
(١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م)

دار مدارج للنشر

الموزع المعتمد
+966555744843
المملكة العربية السعودية - الدمام
+201007575511
مصر - القاهرة



مؤسسة دراسات تكوين
للنشر والتوزيع
س . ت : ٢٠٥٠١١٧١٢٠
جوال : ٠٥٥٥٧٤٤٨٤٣



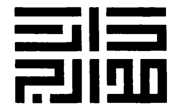
المسلك الرشيد

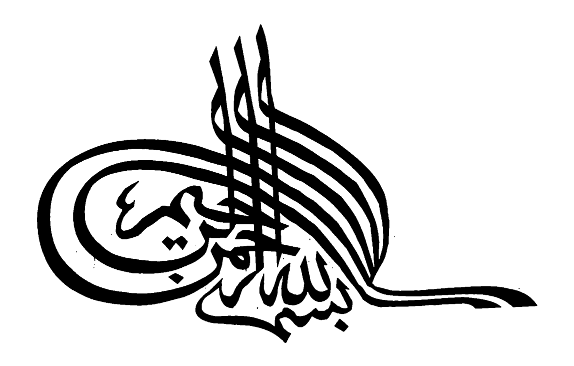
إلى شرح كتاب التوحيد

د. سلطان بن عبد الرحمن العميري

أستاذ العقيدة بجامعة أم القرى






بسم الله الرحمن الرحيم

مُقدِّمة

الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض، وجعل الظلمات والنور، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، الحمد لله العالِم بما كان، وما هو كائن، وما سيكون، الذي إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له: كن. فيكون، الحمد لله الذي يخلق ما يشاء ويختار، ما كان لهم الخيرة، ﷻ عما يشركون، وهو الله لا إله إلا هو، له الحمد في الأولىٰ والآخرة، وله الحكم وإليه ترجعون.

أما بعد؛

فإن من أهم ما يجب علىٰ المسلم معرفته من دينه: توحيد الله تعالىٰ في عبادته وأصول ما يتعلق به، ومن أوجب ما يجب علىٰ طالب علم الشريعة إدراكه: معرفة ما يتعلق بتوحيد العبادة من مسائل وأحكام وأدلة وأقسام.

ومن الكتب التي أُفردت في جمع قَدْر من النصوص الواردة في توحيد العبادة، وجمع قَدْر من الأبواب المتعلقة به: «كتاب التوحيد الذي هو حق الله علىٰ العبيد»، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، وقد كثرت شروح هذا الكتاب، وتنوّعت في مسالكها وطرائقها، وتناولت الكتاب ونصوصه وأبوابه من جهات متعددة.

وطفق كثير من طلبة العلم يعتمدون هذا الكتاب في دراستهم لتوحيد العبادة ومسائله، فأحببت أن أشارك في شرحه بما يفتح الله ويعين من فضله وعطائه.

ومن أهم ما ينبغي لطالب العلم إدراكه في دراسته لتوحيد العبادة ومسائله: معرفة المنهجية الصحيحة التي ينبغي أن يركز عليها دارس ذلك النوع من التوحيد؛ حتىٰ يكون بناؤه وتقعيده العلمي عميقا ناضجا نافعا لنفسه ولأمته، ومن أصول معالم تلك المنهجية الأمور التالية:

الأمر الأول: ضبط حقيقة التوحيد والعبادة، وحقيقة ما يناقضه من الشرك والكفر وغيرهما، بحيث يكون تصور الطالب منضبطا بما تدل عليه النصوص الشرعية، وما كان عليه الصحابة ومن بعدهم من أئمة الإسلام.

الأمر الثاني: ضبط أصول الأعمال القلبية والعملية التي تقوم عليها حقيقة العبادة، والتفريق بينها وبين ما لا يعد أصلا فيها، وحسن التعامل مع تلك الأعمال تصورا واستدلالا وعملا وامتثالا.

الأمر الثالث: تكثيف الاهتمام بما يقوي الجانب البنائي في توحيد العبادة، فيكون حرص طالب العلم علىٰ معرفة التوحيد وأدلته وأصول الأعمال القلبية التي يقوم عليها مساويا أو أكثر من اهتمامه بما يناقضه من الشرك والكفر.

فيكون اهتمام طالب العلم مثلا بحقيقة محبة الله وما يقويها في قلب المسلم مثل اهتمامه بما يناقض المحبة أو أكثر، ويكون اهتمام طالب العلم بالأبواب المتعلقة بتعظيم الله وما يقويه في قلب المسلم مساويا لاهتمامه بالأبواب المتعلقة بما يناقض التعظيم أو أكثر.

الأمر الرابع: تحصيل أصول الأدلة التي تقوم عليها حقيقة توحيد العبادة وأصولها، وتحصيل أمهات الأدلة في كل باب، فمن ضروريات التقعيد العلمي المنضبط: أن يكون طالب العلم علىٰ خُبر بأمهات الأدلة في كل باب، فيفرق بين ما يعد أصلا من الأدلة في الأبواب وما يعد مكملا.

الأمر الخامس: الحرص علىٰ ترتيب الأدلة من جهة القوة، فيحرص طالب العلم علىٰ أن يكون الأدلة المتعلقة بتوحيد العبادة ومسائله مرتبة في ذهنه بأكبر قدر ممكن من جهة قوتها في الثبوت والدلالة، فهذا الترتيب أقوىٰ في إثباته وبنائه وفي حجاجه وإقناعه.

الأمر السادس: الحرص علىٰ تحصيل أصول المسائل المتعلقة بكل باب من الأبواب المندرجة ضمن توحيد العبادة، وتحصيل أكبر قدر ممكن عن تقعيدها وتأصيلها وبنائها، فطالب العلم في حاجة لأن يدرك أكبر قدر ممكن من المسائل المتعلقة بقضية السحر مثلا، وبقضية التنجيم ونحوها من القضايا، وكلما قل تحصيله للمسائل المتعلقة بها ضعف تصوره وتقعيده وبناؤه.

الأمر السابع: ضبط موارد الإجماع والخلاف في المسائل المتعلقة بتوحيد العبادة، فيكون طالب العلم علىٰ خُبر بمعاقد الإجماع في المسائل التي يدرسها في توحيد العبادة وبمواضع الخلاف، وأنواع الخلاف فيها، فلا يوسع دائرة الإجماع والخلاف فيها ولا يضيقها.

الأمر الثامن: ضبط أصول الأقوال المخالفة في توحيد العبادة ومسائله، والوقوف علىٰ أقوال أصحابها، ومعرفة ما يوردونه من أدلة لنصرة قولهم ومن اعتراضات علىٰ القول الصحيح، وكلما زاد إدراك طالب العلم للأقوال المخالفة تصورا واستدلالا ازداد تأصيله قوة، وتقعيده تماسكا ونضجا.

الأمر التاسع: ضبط المناطات المؤثرة في تحديد الحقائق الشرعية والمميزة للصور المتقاربة في كثير من المسائل المندرجة ضمن توحيد العبادة، ولا يقتصر علىٰ الأمثلة فقط، فيعرف المناطات الموجبة للشرك

الأكبر وللشرك الأصغر مثلا ، ويدرك المعيار الذي يكون به الفعل عبادة لله تعالىٰ أو عبادة لغيره، فيعرف المعايير التي يكون الذبح بها شركا أكبر مثلا ، والتعلق بالأسباب منافيا لأصل التوحيد أو كماله، ونحو ذلك من المعاني المؤثرة في التقسيم والتفريق بين الصور المندرجة في كثير من أبواب توحيد العبادة .

الأمر العاشر: تحصيل أهم النوازل المتعلقة بتوحيد العبادة ومسائله، بحيث يكون طالب العلم مدركا لحكم كثير من القضايا الحديثة التي لها تعلق بتوحيد العبادة أو بأحد أبوابه، والنوازل العقدية التي من هذا النوع كثيرة متعددة، وإدراك طالب العلم لها في أثناء دراسته يجعل علمه متصفا بالحيوية والنشاط والثراء والنفع .

الأمر الحادي عشر: الحرص علىٰ إتقان الأدلة وتصفيتها مما يشوبها ، فلا يكون همّ طالب العلم تكثير الأدلة، وإنما يكون مهتما بضبطها وإتقانها ولو قل عددها ، فدليل واحد صحيح المقدمات خير من عشرين دليلا مقدماتها باطلة أو مشكلة، فيجب علىٰ طالب العلم في مثل هذه الأبواب الخطرة أن يبتعد قدر الإمكان عن الأدلة التي لا تتصف بقوة الدلالة وظهورها ، حتىٰ لا يضعف قوله ويفتح علىٰ الحق مداخل للتشغيب، هو في غنىٰ عنها .

الأمر الثاني عشر: الحرص علىٰ معرفة أهم معاني النصوص الشرعية المتعلقة بتوحيد العبادة ومسائله، بحيث يكون تصور طالب العلم لها واضحا بيّنا ، فيعرف معانيها وما قاله العلماء فيها ، ويدرك أصول الإشكالات التي يمكن أن ترد عليها والجواب عنها ، حتىٰ لا يبقىٰ لديه غموض ولا إشكال نحوها .

الأمر الثالث عشر: معرفة تأصيل مسائل توحيد العبادة في مذاهب علماء الإسلام المختلفة، بحيث يدرك طالب العلم ما يقرره الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم من العلماء، في جملة المسائل المتعلقة بأبواب توحيد العبادة، وكذلك ما يقرره جملة من المذاهب الكلامية، ولا يقتصر علىٰ نوع معين من المدارس أو المذاهب، حتىٰ يدرك بأن تأصيل الحق ليس منحصرا في طائفة معينة أو أشخاص معينين أو زمن معين.

الأمر الرابع عشر: إعمال قواعد أصول الفقه المعتبرة في الفهم والاستدلال، وذلك أن توحيد العبادة يقوم من حيث الأصل علىٰ الاستدلال بالنصوص الشرعية، فلا فرق بينه وبين مسائل الفقه من هذه الجهة، فلا بد من تفعيل القواعد المعتبرة في أصول الفقه، حتىٰ يدرك طالب العلم بأن المذهب الحق في التوحيد قائم علىٰ أصول الفهم الصحيح في الاستدلال، وأن علم أصول الفقه ليس خاصا بالفقهيات فقط.

فإذا كان طالب العلم معتبرا لهذه الأمور في أثناء دراسته لتوحيد العبادة ومسائله، فإن بناءه سيكون أكثر نضجا من غيره ممن لم يراعها، وأعمق تصورا، وأقوىٰ استدلالا ونقدا.

وكما أن تلك الأمور تمثل قواعد يقوم عليها التقعيد العلمي في توحيد العبادة ومسائله، فهي تمثل في الوقت نفسه معيارا للحكم علىٰ ما يمر بطالب العلم من بحوث وشروح، فإدراكه لها يجعله يملك معيارا يستطيع أن يحكم من خلاله علىٰ بحثٍ ما بأنه نافع أو غير نافع، أو علىٰ شرحٍ ما بأنه مناسب أو غير مناسب.

وقد حرصت في هذا الشرح علىٰ الالتزام بأكبر قدر ممكن من تلك الأمور، سائلا الله تعالىٰ أن يجعله شرحا مباركا، خالصا لوجهه الكريم، وأن يجعله نافعا لطلبة العلم، ومفيدا لهم في تحقيق ما يصبُون إليه من تقعيد وبناء في توحيد العبادة.

وقبل الدخول في غمار الشرح وتفاصيله لا بد من تقديم الشكر لعدد من الإخوة، هم: عبد الحليم حسون من سوريا، وصالح هرويني من الجزائر، وعبد الفتاح آدم من الصومال، وتيكنت أيوب من المغرب، وعاصم كرم من مصر، ومعاذ هشام من مصر، علىٰ ما بذلوه من مراجعة مسودة الشرح والتنبيه علىٰ ما وقع فيها من أغلاط، وقد أفدت من ملاحظاتهم كثيرا.

وأخص بالشكر الأخ أحمد عادل من مصر، علىٰ اهتمامه بمراجعة الشرح ومتابعة مسيرته ومسوداته وتعديل ما يلزم من الإضافات والتعديلات ونحوها.

المؤلف

سلطان بن عبد الرحمن العميري

مكة المكرمة

جامعة أم القرىٰ - قسم العقيدة

تمهيد

لا بد من التقدم في ابتداء شرح كتاب التوحيد بذكر عدد من المسائل الضابطة للتصورات الأساسية المتعلقة بتوحيد الألوهية وما يرتبط به من المسائل، ولا بد من ضبط عدد من القضايا في حقيقتها وأقسامها وأدلتها؛ لأنها بمنزلة الأصول الكلية التي يُرجع إليها في كثير من التقريرات المطروقة في أبواب كتاب التوحيد.

وأصول المسائل التي تمثل التمهيد المنهجي لشرح كتاب التوحيد، تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: حقيقة التوحيد وحقيقة الشرك، وما يرتبط بذلك من ضوابط وأقسام وأدلة وأحكام.

القسم الثاني: القضايا التي تمثل قاعدة لبناء عدد من التفاصيل المتعلقة بعدد من الأبواب، وترجع أصول تلك القضايا إلىٰ أربع مسائل:

المسألة الأولىٰ: حقيقة العبادة، وأنه لا يشترط فيها اعتقاد الربوبية في المخلوق المعبود.

المسألة الثانية: حقيقة الأفعال التي يقع بها التعبد، وأنها منقسمة إلىٰ ما هو عبادة محضة، وإلىٰ ما هو محتمل لا بد فيه من التفصيل والتفريق.

المسألة الثالثة: حكم اتخاذ سبب لم يثبت كونه سببا شرعا ولا قدرا، وهل يعد ذلك من الشرك أو لا؟

المسالة الرابعة: الخصائص الإلهية، وما يتعلق بها.

وسنفرد لكل قسم من هذه الأقسام مبحثا خاصا، لتحرير ما يتعلق به من أفكار ومسائل.

المبحث الأول
حقيقة التوحيد والشرك

أولا: حقيقة التوحيد:

يرجع معنىٰ التوحيد في اللغة إلىٰ الانفراد والإفراد، فتوحُّد الشيء: انفراده عن غيره، وتوحيده: جعله منفردا عن غيره، والحكم عليه بذلك، يقول ابن فارس: «الواو والحاء والدال: أصل واحد يدل علىٰ الانفراد. من ذلك: الوحدة، وهو واحد قبيلته، إذا لم يكن فيهم مثله»[١].

وذهب بعض العلماء إلىٰ أن التوحيد في حق الله لا يصح أن يكون بمعنىٰ الجعل، وإنما هو بمعنىٰ النسبة، يقول السفاريني: «التوحيد تفعيل للنسبة، كالتصديق والتكذيب، لا للجعل، ومعنىٰ وحّدت الله: نسبت إليه الوحدانية، لا جعلته واحدا؛ فإن وحدانية الله تعالىٰ ذاتية له ليست بجعل جاعل»[٢].

وهذا التقرير غير دقيق؛ فإن السفاريني إن قصد أن التوحيد لا يكون بمعنىٰ الاعتقاد والفعل من العبد الصادر منه وإنما بمعنىٰ النسبة فقط، فقوله مشكل؛ لأن التوحيد فعل للعبد يصدر منه ويقوم به، وحقيقة ما يصدر من العبد أنه يوحّد الله ويجعله سبحانه منفردا في تعبده وتذلله، فالعبد يسمي الله واحدا ويعتقده كذلك، ويجعله في حياته متوحدا في العبادة والخضوع، فالتوحيد فعل من العبد وجعل منه لمتعلق مخصوص.

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٦/ ٩٠).

(٢) لوامع الأنوار البهية (١/ ٢٦١).

وقد جاء في القرآن استعمال الجعل في فعل يقوم به العباد في وصف ثابت لله تعالىٰ، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١]، ومعنىٰ هذه الآية: أن أصحاب العهود والأيمان جعلوا الله شهيدا علىٰ أفعالهم، وشهادة الله وعلمه بهم ذاتية لم تكن بجعلهم، وإنما الجعل هنا فعل من أفعالهم، ليس وصفا لله تعالىٰ.

وقد جاءت «جعل» كثيرا بمعنىٰ الوصف والاعتقاد وليس بمعنىٰ التصيير، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، أي: وصفوهم بذلك وتعاملوا معهم علىٰ ذلك واعتقدوا فيهم ذلك[١].

وذكر عدد من العلماء أن التوحيد هو جعل الله واحدا، يقول قوام السنة الأصفهاني: «التوحيد علىٰ وزن التفعيل، وهو مصدر وحّدته توحيدا، كما تقول: كلمته تكليما . . . ومعنىٰ وحّدته: جعلته منفردا عما يشاركه أو يشبهه في ذاته وصفاته، والتشديد فيه للمبالغة، أي: بالغت في وصفه بذلك»[٢].

تنبيهان:

الأول: نبه بعض العلماء علىٰ أن لفظة «منفرد» لا تليق في حق الله تعالىٰ بخلاف لفظ «الفرد»، يقول العسكري: «المنفرد يفيد التخلي والانقطاع من القرناء، ولهذا لا يقال لله سبحانه وتعالى «منفرد»، كما يقال: إنه

---

(١) انظر: الوجوه والنظائر، مقاتل بن سليمان (٢٣٣).

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٣١).

«متفرد»، ومعنىٰ «المتفرد» في صفات الله تعالىٰ: المتخصص بتدبير الخلق وغير ذلك مما يجوز أن يتخصص به من صفاته وأفعاله»[١].

وما ذكره العسكري ليس بلازم، فقد يستعمل لفظ المنفرد ويراد به معنىٰ الفرد ومعنىٰ الواحد مطلقا، وقد استعمله عدد من العلماء بهذا المعنىٰ، يقول الزجاج في تفسير معنىٰ الأحد: «أراد المنفرد بوحدانيته في ذاته وصفاته»[٢]، وكثيرا ما يستعمل الطبري هذه اللفظة في حق الله تعالىٰ كقوله: «فأما الله جل ثناؤه فإنه المنفرد بالوعد والوعيد في كل خير وشر»[٣]، فيجوز استعمال هذا اللفظ في باب الإخبار عن الله تعالىٰ.

ثم إن لفظ المتفرد أنكر بعض العلماء استعماله في حق الله تعالىٰ، يقول الأزهري: «لا أحب أن ألفظ بلفظ في صفة الله لم يصف به نفسه في التنزيل، أو في السنة، ولم أجد المتوحد ولا المتفرد في صفاته»[٤]، ومع ذلك يصح استعماله في باب الإخبار عن الله.

الثاني: نبه بعض العلماء أنه لا يصح إطلاق اسم الوحيد علىٰ الله تعالىٰ، يقول الخطابي: «فأما الوحيد فإنما يوصف به في غالب العرف: المنفرد عن أصحابه المنقطع عنهم، وإطلاقه في صفة الله سبحانه ليس بالبيّن عندي صوابه، ولا أستحسن التسمية بعبد الوحيد كما أستحسنها بعبد الواحد وبعبد الأحد، وأرىٰ كثيرا من العامة قد تسموا به»[٥].

---

(١) الفروق (١٤١).

(٢) تفسير أسماء الله الحسنىٰ (٥٨).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/ ٦٦٤).

(٤) تهذيب اللغة (٥/ ١٢٨).

(٥) شأن الدعاء (٨٣).

وما ذكره الخطابي صحيح في باب الأسماء، وأما في باب الإخبار عن الله تعالىٰ فإنه يصح أن يستعمل هذا اللفظ من غير ما بأس عند الحاجة؛ ولأن لفظ الوحيد قد يطلق في اللغة بمعنىٰ الفرد، فيقال: هذا ولده الوحيد، ويقال: هذا رجل وحيد، أي: لا ناصر له، ويقال: يولد ابن آدم وحيدا، أي: فردا لا مال له ولا ولد، وليس بمعنىٰ أنه انفرد عن الأقران، وهذا هو المعنىٰ المروي عن جملة من السلف في قوله تعالىٰ: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١][١].

حقيقة التوحيد الشرعي:

لفظ «التوحيد» لفظ شرعي جاء استعماله في عدد من النصوص، ومن ذلك: أن العاص بن وائل نذر في الجاهلية أن ينحر مائة بدنة، وأن هشام بن العاص نحر حصته خمسين بدنة، وأن عمرا سأل النبي ﷺ عن ذلك، فقال: «**أما أبوك فلو كان أقر بالتوحيد، فصمت وتصدقت عنه، نفعه ذلك**»[٢].

وعن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يعذب ناس من أهل التوحيد في النار حتىٰ يكونوا فيها حمما، ثم تدركهم الرحمة، فيخرجون ويطرحون علىٰ أبواب الجنة**»[٣].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا ضحىٰ اشترىٰ كبشين عظيمين، سمينين أقرنين، أملحين موجوءين، قالت: فيذبح أحدهما عن أمته

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٣/ ٤٢١).

(٢) رواه أحمد (٦٧٠٤)، وصححه الألباني وأحمد شاكر.

(٣) رواه الترمذي (٢٥٩٧)، وقال: حديث حسن صحيح، وصححه الألباني.

ممن أقر بالتوحيد، وشهد له بالبلاغ، ويذبح الآخر عن محمد، وآل محمد»[١].

فلفظ التوحيد إذن لفظ شرعي مقدّس، يجب الأخذ به وتحرير مفهومه وتخليصه مما أدخله فيه المحرفون من المعاني الباطلة.

وإذا ثبت أن لفظ التوحيد شرعي، ومعناه حقيقة شرعية، فإن مقتضىٰ ذلك أن الشريعة قد بينته غاية البيان، وأوضحته غاية الوضوح، فيجب الاعتماد علىٰ النصوص الشرعية في معرفة حقيقته والرجوع إليها في تحديد ضوابطه ومعالمه وأدلته وأحكامه.

وثبت من خلال الاستقراء أن لفظ التوحيد إذا أطلق في النصوص الشرعية، فإنه يراد به من حيث الأصل: توحيد الألوهية، فإذا جاء فيها بأنه أقر بالتوحيد أو أهلّ بالتوحيد أو دخل في التوحيد، فالمقصود بذلك كله: توحيد العبادة، فذلك هو الأصل في إطلاق لفظ التوحيد في النصوص الشرعية.

وقد كان هذا المعنىٰ شائعا مستقرا عند علماء السلف، يقول الشافعي: «سئل مالك عن الكلام والتوحيد، فقال: محال أن نظن بالنبي ﷺ أنه علم أمته الاستنجاء، ولم يعلمهم التوحيد، والتوحيد ما قاله النبي ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا: لا إله إلا الله**»، فما عُصم به الدم والمال: حقيقة التوحيد»[٢]، ويقول ابن سريج الشافعي: «توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله، وتوحيد

(١) رواه أحمد (٢٥٨٤٣).

(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٠/٢٦).

أهل الباطل من المسلمين: الخوض في الأعراض والأجسام»[١]، ويقول الدارمي: «تفسير التوحيد عند الأمة وصوابه: قول: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له»، ثم ذكر عددا من الأحاديث وقال معلقا: فهذا تأويل التوحيد وصوابه عند الأمة»[٢].

وقد ذكر العلماء تعاريف عديدة لحقيقة التوحيد في الشريعة[٣]، يقول السفاريني في تعريف التوحيد: «هو إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتا وصفات وأفعالا»[٤].

ويقول السعدي فيه: هو «العلم والاعتراف بتفرد الرب بجميع صفات الكمال، وإخلاص العبادة له»[٥]، ويقول ابن باز: «التوحيد: هو إفراد الله بالعبادة»[٦].

ومن أجمع الحدود -في تعريف التوحيد- أن يقال: هو إفراد الله تعالىٰ بما يختص به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، ونفيها عما سواه[٧].

فهذا الحد جمع بين ذكر خاصية التوحيد وشمول متعلقاته.

قوله: «إفراد»، وصف عام يدل علىٰ حقيقة الفعل الصادر من العبد، والمراد بالإفراد هنا معناه الشرعي الذي يتضمن معنىٰ التعبد.

---

(١) الحجة في بيان المحجة، قوام السنة الأصفهاني (١/ ١٠٧).

(٢) الرد علىٰ بشر المريسي (١/ ١٥٢).

(٣) انظر: جهود علماء الحنفية في إبطال القبورية، الأفغاني (١/ ٨١).

(٤) لوامع الأنوار البهية (١/ ٢٦١).

(٥) القول السديد (٣٩)، والفتاوىٰ السعدية (١٠).

(٦) شرح كتاب التوحيد (١٣).

(٧) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (٣/ ٧٤)، والقول المفيد، العثيمين (١/ ١١).

قوله: «**الله تعالىٰ**»، يخرج كل ما عداه سبحانه، من المخلوقات.

قوله: «**بما يختص به**»، وصف مميز، يبين أن الإفراد والتوحيد متعلق بالخصائص في كمالها وأصلها.

قوله: «**من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات**»، وصف مميز يحدد متعلقات التوحيد الشرعية، ويبرزها.

قوله: «**ونفيها عما سواه**»، قيد يحقق ركنا من أركان التوحيد، وهو النفي، ومنتهاه: تحقيق انفراد الله بما يتحقق به التوحيد.

وإنما ذُكر هذا القيد مع أنه متضمن في القيد الأول من باب التأكيد علىٰ حقيقة التوحيد، والكشف عن ارتكازها علىٰ معنىٰ التوحد والانفراد لله سبحانه، ونفي الشريك بالتصريح أولىٰ من نفيه بالتضمن، وخاصة في مثل الحقائق الكبرىٰ في الدين.

وتأكيد النفي في حقيقة التوحيد جارٍ علىٰ طريقة الشريعة، ومن ذلك ما جاء في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه: «من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له . . .»[1].

ويمكن أن يقال في التوحيد اختصارا: هو إفراد الله تعالىٰ بما يستحقه وما يختص به ونفيه عما سواه.

فهذا الحد فيه اختصار وإجمال لما يختص الله به من المعاني، والحد الأول فيه تفصيل لمجالات اختصاص الله تعالىٰ.

وقد يقال: إنه من الأفضل أن يزاد مقولة: التعبد لله تعالىٰ بإفراده بما يختص به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات ونفيها عما سواه.

---

(١) رواه البخاري (٣٢٥٢)، ومسلم (٢٨).

فزيادة لفظ التعبد فيها تنبيه علىٰ أن التوحيد ليس مجرد إفراد بمعناه اللغوي وإنما لا بد من استحضار المعنىٰ الشرعي، فهو في الحقيقة تعبد وتذلل لله تعالىٰ، وقد نبه علىٰ أهمية إضافة هذا القيد إما في الحقائق الشرعية أو في شرحها الشيخ محمد العثيمين، فإنه بعد أن عرف الصلاة بأنها: التعبد لله تعالىٰ بأقوال وأفعال معلومة، مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم، قال: «أما قول بعض العلماء: إن الصلاة هي: أقوال وأفعال معلومة، مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم، فهذا فيه قصور، بل لا بد أن نقول: عبادة ذات أقوال، أو نقول: التعبد لله تعالىٰ بأقوال وأفعال معلومة؛ حتىٰ يتبين أنها من العبادات»[١].

فحقيقة التوحيد في الشريعة حقيقة مركبة من الظاهر والباطن، فهي مركبة من حب القلب وخضوعه وانكساره لله تعالىٰ وتعلقه به وغيرها من المعاني القلبية، ومن التزام الجوارح بكل ما يدل علىٰ تعظيمه سبحانه من العبادات وترك كل صور التذلل والخضوع للمخلوقات.

وفي التنبيه علىٰ هذه الحقيقة يقول ابن خلدون: «المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس، وإنما الكمال فيه: حصول صفة منه تتكيف بها النفس، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا: حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوىٰ المعبود حتىٰ ينقلب المريد السالك ربانيا»[٢].

---

(١) الشرح الممتع (٢/ ٥).

(٢) مقدمة ابن خلدون -ضمن تاريخه- (١/ ٥٨٣).

فليس المطلوب من العبد أن يعلم بأن الله واحد في ربوبيته أو ألوهيته أو أسمائه وصفاته فحسب، وإنما المطلوب منه أن يقر بذلك اعتقادا وعملا، وأن يظهر ذلك علىٰ جوارحه وسلوكه، وكلما ازداد المرء توحيدا لله تعالىٰ ازداد خضوعا له وتعبدا وانكسارا وإقبالا عليه ورجاءً له وتوكلا عليه.

وغاية دعوة الرسل جميعا: أن يعرّفوا الناس بربهم وأن يجعلوهم خاضعين له بالتوحيد، يُقبلون عليه بالعبادة والتعظيم، ويكفرون بكل ما يعبد من دونه من المخلوقات.

ومنه تعلم خطأ قول من قال: بأن غاية دعوة الرسل أن يقر الناس لله بالوحدة في ذاته وصفاته وأفعاله، حيث يقول محمد عبده: «أصل معنىٰ التوحيد: اعتقاد أن الله واحد لا شريك له، وسُمي هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه، وهو إثبات الوحدة لله في الذات، والفعل في خلق الأكوان، وأنه وحده مرجع كل كون ومنتهىٰ كل قصد، وهذا المطلب كان الغاية العظمىٰ من بعثة النبي كما تشهد به آيات الكتاب العزيز»[١].

وقد استدرك عليه تلميذه محمد رشيد رضا، حيث يقول: «فات الأستاذ أن يصرح بتوحيد العبادة، وهو أن يُعبد الله وحده ولا يُعبد غيره بدعاء ولا بغير ذلك مما يتقرب به المشركون إلىٰ ما عبدوه معه من الصالحين والأصنام. وهذا التوحيد هو الذي كان أول ما يدعو إليه كل رسول قومه، بقوله: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩، المؤمنون: ٣٢، وغيرهما]»[٢].

---

(١) رسالة التوحيد (٥).

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها

ركائز التوحيد:

المراد بالركائز: الأمور الجوهرية التي تقوم عليها حقيقة التوحيد، ويسميها عدد من المعاصرين بأركان التوحيد؛ فالتوحيد في المفهوم الشرعي يقوم علىٰ ركيزتين:

الركيزة الأولىٰ: الإثبات، والمراد بها: إثبات كل ما يجب لله تعالىٰ مما يختص به في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته.

الركيزة الثانية: النفي، والمراد بها: نفي مشاركة غير الله مع الله فيما يجب له أو يختص به.

وإنما وجب أن يقوم التوحيد في الشريعة علىٰ هاتين الركيزتين؛ لأن الإثبات المجرد لا يمنع المشاركة، والنفي المجرد لا يقتضي إثبات الكمال والاختصاص به؛ لأنه عدم محض، فلو قلت: زيد ليس ببخيل، فهذا لا يقتضي مدحا؛ لأن عدم بخله قد يكون لفقره، ولو قلت: زيد جواد، فهذا لا ينفي أن غيره جواد معه، ولكن لو قلت: لا جواد إلا زيد، فأنت حصرت الجود فيه.

فليس المطلوب من المسلم أن يستشعر تفرده سبحانه بكل ما يجب ويختص به فقط، وإنما المطلوب منه مع ذلك أن يستشعر انعدام الشريك له في ذلك، فلا بد أن يجمع في استشعاره للتوحيد في قلبه بين الإثبات والنفي.

وضرورة الجمع بين النفي والإثبات ليس خاصا بتوحيد الأسماء والصفات، وإنما هو عام في كل أقسام التوحيد؛ لأن حقيقة التوحيد الشرعية ذاتها قائمة علىٰ ذلك، يقول ابن القيم: «طريقة القرآن في مثل هذا: أن يقرن النفي بالإثبات، فينفي عبادة ما سوىٰ الله ويثبت عبادته، وهذا هو

حقيقة التوحيد، والنفي المحض ليس بتوحيد، وكذلك الإثبات بدون النفي، فلا يكون التوحيد إلا متضمنا للنفي والإثبات، وهذا حقيقة لا إله إلا الله»[١].

ولأجل هذا كثيرا ما يجمع القرآن بين النفي والإثبات في توحيد الله تعالىٰ، ففي الأسماء والصفات يقول تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وأما في توحيد العبادة فقد تكرر هذا الجمع كثيرا، فتارة يقدم النفي علىٰ الإثبات وتارة يقدم الإثبات علىٰ النفي، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ﴾ [النحل: ٣٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

غناء النصوص الشرعية بالبراهين الدالة علىٰ توحيد الله وبيان حقيقته:

التوحيد هو أساس الدين وجوهره، فأي وصف كمال يتعلق بالدين فهو أولىٰ به، فإذا كان دين الإسلام أوضح الأديان وأجلاها في الأدلة والبراهين، فالتوحيد سيكون أوفر القضايا الدينية المتصفة بذلك.

فإن الله ﷻ بعث محمدا ﷺ بالهدىٰ ودين الحق؛ ليخرج الناس من الظلمات إلىٰ النور بإذن ربهم إلىٰ صراط العزيز الحميد، وشهد له بأنه بعثه داعيا إليه بإذنه وسراجا منيرا، وأمره أن يقول: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ﴾ [يوسف: ١٠٨].

فمن المحال في العقل والدين أن يكون السراج المنير الذي أخرج الله به الناس من الظلمات إلىٰ النور وأنزل معه الكتاب بالحق؛ ليحكم بين

(١) بدائع الفوائد (١/ ٢٢٦).

الناس فيما اختلفوا فيه، وأمر الناس أن يردوا ما تنازعوا فيه من أمر دينهم إلىٰ ما بُعث به من الكتاب والحكمة، وهو يدعو إلىٰ الله وإلىٰ سبيله بإذنه علىٰ بصيرة، وقد أخبر الله بأنه أكمل له ولأمته دينهم وأتم عليهم نعمته؛ محال مع هذا وغيره: أن يكون قد ترك باب الإيمان بالله والعلم به وبتوحيده في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته ملتبسا مشتبها، ولم يميز بين ما يجب لله من توحيده وما يناقضه وما يكمله وما ينقصه.

فإن معرفة هذا أصلُ الدين وأساس الهداية، وأفضل وأوجب ما اكتسبته القلوب وحصّلته النفوس وأدركته العقول، فكيف يكون ذلك الكتاب وذلك الرسول وأفضل خلق الله بعد النبيين لم يُحكِموا هذا الباب اعتقادا وقولا؟!

ومن المحال أيضا أن يكون النبي ﷺ قد علم أمته كل شيء حتىٰ الخراءة[1]، وقال: «تركتكم علىٰ المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[2]، وقال: **«ما بعث الله من نبي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته علىٰ خير ما يعلمه لهم وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم»**[3]، وقال أبو ذر: «لقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علما»[4]. وقال عمر بن الخطاب: «قام فينا رسول الله ﷺ مقاما فذكر بدء الخلق؛ حتىٰ دخل أهل الجنة منازلهم وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه»[5]، محال مع تعليمهم كل شيء لهم فيه

---

(١) رواه مسلم (٢٦٢).

(٢) رواه أحمد (١٧١٤٢)، وابن ماجه (٤٣)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٩٣٧).

(٣) رواه مسلم (١٨٤٤).

(٤) رواه أحمد (٢١٣٦٧١) وصححه الألباني في السلسة الصحيحة (١٨٠٣).

(٥) رواه البخاري (٣١٩٢).

منفعة في الدين -وإن دقت- أن يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم ويعتقدونه في قلوبهم في ربهم ومعبودهم رب العالمين، الذي معرفته غاية المعارف وعبادته أشرف المقاصد والوصول إليه غاية المطالب.

بل هذا خلاصة الدعوة النبوية وزبدة الرسالة الإلهية، فكيف يتوهم من في قلبه أدنىٰ مسكة من إيمان وحكمة ألا يكون بيان هذا الباب قد وقع من الرسول علىٰ غاية التمام[١].

وبيان النصوص الشرعية لتوحيد الله يشمل أمورا متعددة:

الأول: بيان حقيقة التوحيد الواجب لله تعالىٰ.

الثاني: بيان ما يتحقق به التوحيد وبيان مكوناته وما ينافيها.

الثالث: بيان أدلة التوحيد وبراهينه.

الرابع: بيان أثر التوحيد في حياة الإنسان وأثر فقدانه.

الخامس: بيان ثواب أهل التوحيد وعقاب من خالفه.

فالقرآن مملوء بالحديث عن الله تعالىٰ وما يستحقه من التوحيد، ومملوء بذكر ما يجب له سبحانه من معاني الإفراد والإجلال في توحيده، ومملوء بالأدلة الموجبة لإفراده بالتوحيد والخضوع له به، يقول ابن القيم: «غالب سور القرآن، بل كل سورة في القرآن فهي متضمنة لنوعي التوحيد، بل نقول قولا كليا: إن كل آية في القرآن فهي متضمنة للتوحيد، شاهدة به، داعية إليه، فإن القرآن: إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو التوحيد العلمي الخبري، وإما دعوة إلىٰ عبادته وحده لا شريك له، وخلع كل ما يعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي، وإما أمر ونهي، وإلزام

---

(١) انظر: الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ، ابن تيمية (١٧٧).

بطاعته في نهيه وأمره، فهي حقوق التوحيد ومكملاته، وإما خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته، وما فعل بهم في الدنيا، وما يكرمهم به في الآخرة، فهو جزاء توحيده؛ وإما خبر عن أهل الشرك، وما فعل بهم في الدنيا من النكال، وما يحل بهم في العقبىٰ من العذاب، فهو خبر عمن خرج عن حكم التوحيد، فالقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه، وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم»[1].

وحين تحدث ابن القيم عن ثبوت الحسن والقبح بالعقل، بيّن أيضا أن القرآن مملوء بالأدلة العقلية الدالة علىٰ التوحيد، حيث يقول: «إن وجوبه ثابت بالعقل والسمع، والقرآن علىٰ هذا يدل، فإنه يذكر الأدلة والبراهين العقلية علىٰ التوحيد، ويبين حسنه وقبح الشرك عقلا وفطرة، ويأمر بالتوحيد وينهىٰ عن الشرك، ولهذا ضرب الله سبحانه الأمثال، وهي الأدلة العقلية، وخاطب العباد بذلك خطاب من استقر في عقولهم وفطرهم حسن التوحيد ووجوبه، وقبح الشرك وذمه، والقرآن مملوء بالبراهين العقلية الدالة علىٰ ذلك»[2]، ثم ذكر جملة من البراهين، مما سيأتي ذكر بعضه بعد قليل.

وإذا ثبت أن القرآن مملوء بالحديث عن التوحيد وما يتعلق به؛ فإن الواجب علينا أن نتعلق بالقرآن في قضية التوحيد، وأن نكثر من تأمله ومدارسته لنتعرف مسالكه في تأسيس الإيمان بالتوحيد، ومساراته في تعميق القناعة به والدعوة إليه، فهي خير سبيل، وأرشد طريق، وأنفع منهج يمكن أن يستند إليه في توضيح التوحيد والدعوة إليه.

---

(١) مدارج السالكين (٣/ ٤١٧).

(٢) مدارج السالكين (٣/ ٤٥٣).

تقسيم التوحيد:

تعد قضية تقسيم التوحيد من القضايا المستقرة عند طلبة العلم، وهي بلا شك من القضايا الصحيحة المستقيمة، ولكنها كثيرا ما تطرح من غير بيان الأصول الكلية التي تقوم عليها، ومن متطلبات التأصيل للمسائل المستقرة بيان مستنداتها وأصولها؛ فذلك يزيدها بيانا وتماسكا ووضوحا.

وتقسيم التوحيد يقوم علىٰ خمسة أصول أساسية:

الأصل الأول: أن التقسيم داخل دائرة الاصطلاح، فهو -أعني: التقسيم- ليس تقريرا لحكم شرعي مخصوص، وإنما هو من قبيل المصطلحات، وتنطبق عليه قاعدتها.

الأصل الثاني: أن الأصل في باب المصطلحات أنه باب اجتهادي، والأبواب الاجتهادية لا يشترط فيها التوقيف من الشارع، وإنما يشترط فيها عدم مخالفة الشرع، والصحة والاستقامة في المعنىٰ واللفظ، يقول ابن القيم: «الاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة»[1].

الأصل الثالث: أن التقسيم يتنوع بتنوع الاعتبارات المراعاة فيه، فالأمور المتعددة يمكن أن تقسم إلىٰ أقسام متنوعة بحسب المعنىٰ المعتبر في كل تقسيم.

الأصل الرابع: أن إفراد نوع من الأنواع بقسم خاص: مقبول، إذا وجد ما يسوغه شرعا وواقعا، ولا يعد انخراما في التقسيم أو اضطرابا فيه.

الأصل الخامس: أن ثم فرقا بين المضامين الشرعية وأحكامها وبين تقسيم المضامين الشرعية، فالأمر الاصطلاحي هو التقسيم وليس المضامين

---

(١) مدارج السالكين (٣/ ٢٨٦).

ذاتها، فالركوع مثلا بناء علىٰ دلالة النصوص الشرعية هو جزء أساسي، لا تصح الصلاة إلا به، سواء جُعل من الشروط أو من الأركان أو من غيرها.

فالتقسيمات التي يذكرها العلماء في الحقائق الشرعية ليست لإثبات المضامين الشرعية، وإنما لفرزها وتصنيفها بعد ثبوتها بأدلتها المعتبرة.

وبناء علىٰ هذه الأصول يقرر في تقسيم التوحيد جملة من الأحكام:

الحكم الأول: أن تقسيم التوحيد إلىٰ أقسام متعددة أمر اجتهادي، لا يشترط أن يرد فيه نص من الشريعة، وإنما يشترط فيه ألا يتضمن شيئا مخالفا لأحكامها، وهذا ما تدل عليه جادة العلماء جميعهم، فإنهم قسموا الحقائق الشرعية إلىٰ أقسام متعددة من غير نكير منهم، فتراهم يقسمون أجزاء الصلاة إلىٰ شروط وأركان وواجبات ومستحبات، والصيام والحج كذلك، ولم ينكر أحد منهم ذلك، فصنيعهم هذا يعد إجماعا عمليا علىٰ إقرار أصل التقسيم، وأنه أمر اجتهادي لا يشترط فيه مجيء نص شرعي بخصوصه.

فإذا ذكر أحدهم تقسيما للتوحيد وضمنه أحكاما مناقضة لما تقرر في النصوص الشرعية، فإنه حينئذ يكون تقسيما باطلا؛ لا لأنه لم يرد في النصوص، فإن ذلك ليس شرطا في التقسيم، وإنما لأنه تضمن ما يخالف أحكام الشريعة.

وكذلك لو عمد أحدهم إلىٰ تلك الأقسام وجعلها أركانا للتوحيد، فقال: التوحيد يقوم علىٰ ثلاثة أركان: إفراد الله بالربوبية وبالألوهية وبالأسماء والصفات، وجعل لكل ركن منها الأحكام التي دلت عليها النصوص الشرعية، لما أمكن الإنكار عليه، لأنه في الحقيقة لم يخالف

حكما شرعيا، وإنما خالف في قضية اجتهادية؛ وذلك أن مصطلح الركن لا يلزم من انتقاضه بطلان الشيء، فمن المعلوم أن العلماء قالوا: أركان الإسلام خمسة، ومع ذلك فالصحيح أن المسلم لا يكفر بترك الزكاة أو الصيام أو الحج، فالمعنىٰ المشترك في مصطلح الركن أنه أمر لازم واجب في العبادة، وأما انتقاض العبادة بتركه أو عدم انتقاضها، فالأركان تختلف والعبادات تتنوع في ذلك كما هو معلوم.

وقد أطلق بعض المعاصرين القول بأن تقسيم التوحيد حقيقة شرعية، بحجة أن استقراء النصوص الشرعية دل عليه، وأنكر علىٰ من حكم عليه بأنه قضية اجتهادية(١).

وهذا الإطلاق ليس سديدا؛ لأن فيه عدم تفريق بين المضامين الشرعية وبين التقسيم المسلط علىٰ تلك المضامين، فلا شك أن المضامين الشرعية المندرجة ضمن التوحيد دلت عليها وعلىٰ تعددها النصوص الشرعية، ولكن تلك النصوص لم تدل علىٰ تقسيمها إلىٰ ثلاثة أقسام أو أربعة أو قسمين، وإنما هذه أمور يجتهد فيها الناظرون كلٌّ بحسب ما يفتح الله عليه من النظر، فلا بد إذن أن نفرق بين أحكام الأقسام والمضامين وبين أحكام التقسيم، فالأقسام والمضامين توقيفية، وأما تقسيمها فهو محل نظر واجتهاد.

الحكم الثاني: أن تقسيم التوحيد إلىٰ أقسام متعددة ليس تقسيما لحقيقة التوحيد وتفريقا لمكوناته إلىٰ أجزاء متفرقة، وإنما هو تقسيم اعتباري يراعىٰ فيه المعاني المختلفة والمكونة للحقيقة الشرعية، فكما أن تقسيم مكونات الإيمان إلىٰ ستة أقسام لا يعني أن الإيمان أضحىٰ منقسما إلىٰ

---

(١) انظر: القول السديد في الرد علىٰ من أنكر تقسيم التوحيد، عبد الرزاق البدر (٢٨).

أجزاء متفرقة كل جزء يقوم وحده، وإنما غاية ما يعني أن حقيقة الإيمان مكونة من أجزاء مختلفة في معانيها وحقائقها، وكما أن تقسيم أجزاء الصلاة إلىٰ شروط وأركان وواجبات ومستحبات لا يعني أن الصلاة تقسم إلىٰ أجزاء متفرقة، كل جزء يمكن أن يقوم وحده، وإنما غاية ما يعني أن الحقيقة الشرعية التي هي الصلاة تختلف أحكام مكوناتها وتتعدد جهاتها، مع كونها حقيقة واحدة متماسكة، فكذلك تقسيم التوحيد، هو حقيقة شرعية واحدة، لا تنفصل أجزاؤه عن بعضها، وإنما غاية ما في تقسيمه: النظر إلىٰ جهاته المختلفة وإعطاء كل جهة اسما يناسبها مع تحديد قدر من الأحكام المناسبة لكل جهة من تلك الجهات، ولا يصح أن تقوم جهة من تلك الجهات وحدها وتكون توحيدا صحيحا في الإسلام منفردة عن غيرها.

الحكم الثالث: أن تقسيم التوحيد ليس له طريقة واحدة واجبة دون غيرها من الطرق، وإنما كل طريقة قائمة علىٰ اعتبار مستقيم فهي صحيحة بالاعتبار المناسب لها، فلا يصح أن تجعل الطريقة التي يقسم التوحيد فيها إلىٰ ثلاثة أقسام -الربوبية والألوهية والأسماء والصفات- هي الطريقة الشرعية الوحيدة دون غيرها، وإنما هي طريقة صحيحة مقبولة، وثمة طريقة صحيحة أخرىٰ مقبولة، يمكن أن يقسم التوحيد من خلالها إلىٰ قسمين أو أربعة أو أكثر أو أقل.

ولأجل هذا تنوعت تقسيمات التوحيد بناء علىٰ تنوع الاعتبارات التي يراعيها المقسمون في تقسيمهم، ومن أهم تلك الاعتبارات:

١- تقسيم التوحيد باعتبار متعلقه، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات[١].

---

(١) انظر: طريق الهجرتين، ابن القيم (٣٠)، وشرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (٧٦)، ولوامع الأنوار البهية، السفاريني (١/ ١٢٨).

٢- تقسيم التوحيد باعتبار ما يُطلب من العبد، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين: توحيد المعرفة والإثبات، وتوحيد القصد والطلب[(١)].

٣- تقسيم التوحيد باعتبار مضمونه، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين: توحيد خبري، وتوحيد طلبي[(٢)].

٤- تقسيم التوحيد باعتبار وسيلة قيام العبد به، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين: توحيد قولي وتوحيد عملي، ويمكن أن يجعل ثلاثة أقسام: قلبي وقولي وعملي[(٣)].

٥- تقسيم التوحيد باعتبار كماله ونقصانه، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين: توحيد كامل، وتوحيد ناقص.

٦- تقسيم التوحيد باعتبار محله من العبد، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين: توحيد ظاهر، وتوحيد باطن.

٧- تقسيم التوحيد باعتبار عمومه وخصوصه، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين: توحيد الخاصة: وهو التوحيد الذي يقوم بنفوس العباد المحققين لدين الله، وتوحيد العامة: وهو التوحيد الذي يقوم به عموم المسلمين[(٤)].

٨- تقسيم التوحيد باعتبار النظر إلىٰ غايته، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين: توحيد الغاية، وهو توحيد الألوهية؛ وتوحيد الوسيلة، ويدخل

---

(١) انظر: الصفدية، ابن تيمية (٢٢٢٨)، ومجموع الفتاوىٰ (١٥/ ١٦٤)، ومدارج السالكين، ابن القيم (٣/ ٤٤٩).

(٢) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية، ابن القيم (٢/ ٩٣)، والصواعق المرسلة (٢/ ٤٠٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١/ ٣٦٧).

(٤) انظر: طريق الهجرتين، ابن القيم (٥٥).

فيه توحيد الربوبية والأسماء والصفات، وإن كان هذان النوعان ليسا متمحضين في كونهما وسيلة، وإنما هما مقصودان من جهة أخرىٰ.

فهذه التقسيمات وغيرها كلها صحيحة مقبولة، ما دامت أنها لم تتضمن ما يخالف حكما شرعيا، والتفاضل بينها إنما يكون بما يقتضيه كل تقسيم من انضباط في الرؤية واستيعاب في المعاني والتقريرات(١).

الحكم الرابع: أنه لا بأس بإفراد نوع من الأنواع المندرجة في التوحيد بقسم خاص إذا وجدت حاجة، وذلك أن إفراد قسم أو عدم إفراده راجع إلىٰ الاعتبار الاجتهادي في التقسيم، فإذا رأىٰ بعض الناظرين أن قسما من الأقسام يحتاج إلىٰ إفراد؛ لأهميته أو لكثرة الحاجة إليه أو لكثرة الخلل فيه أو لنحو ذلك من المعاني، فلا ضير في ذلك ما لم يتضمن ذلك الإفراد مخالفة شرعية.

وهذا الإفراد أشبه بعطف الخاص علىٰ العام، فإن حقيقته أن بعض أفراد العام تخرج منه وتفرد باسمها الخاص وتعطف علىٰ العام؛ لبعض تلك الاعتبارات التي ذُكرت، ولا يكون في ذلك قدح في العموم ولا عيب في التقسيم، وإنما يكون في كثير من المواضع صنيعا فاضلا.

فإذا أفرد بعض الناظرين نوعا من أنواع التوحيد بقسم خاص، فسماه توحيد الطاعة مثلا أو توحيد الحكم أو توحيد التشريع أو نحوها من الأقسام، لأجل إبراز أهمية هذا النوع أو لأجل كثرة الانحراف فيه أو لكثرة

---

(١) لا بد من التنبيه علىٰ أن بعض تلك التقسيمات مستعمل عند عدد من الطوائف المنحرفة، كتقسيم التوحيد إلىٰ توحيد الخاصة والعامة عند الصوفية وفلاسفة الشيعة، ويقصدون بتوحيد الخاصة ما يكون عند الملتزمين بطريقتهم الكشفية أو الفلسفية، وبتوحيد العامة ما يكون عليه من عداهم من المسلمين، انظر: التشيع الفلسفي، عبدالله الفيفي (١٩٥).

المخالفين فيه، ولم يتضمن إفراده لذلك مخالفة لحكم شرعي، فإن صنيعه هذا مقبول، ولا يجوز الإنكار عليه؛ لأنه لم يخالف حكما شرعيا، ولم يضف إلىٰ الشريعة شيئا، وإنما غاية ما فعل أنه خالف في طريقة اجتهادية اعتبارية في التقسيم.

وكذلك لو أفرد بعض الدارسين توحيد الخالقية مثلا بقسم خاص، لأجل ما وقع في هذه القضية من انحراف كثير، ولأجل كثرة المباحث المتعلقة بها في زمن شاع فيه الإلحاد والتشكيك في وجود الله وخالقيته للكون، فإن ذلك ليس خطأ؛ لأن المفرِد له لا يدعي أنه أتىٰ بشيء جديد، ولا يدعي أنه يستدرك علىٰ من قبله، وإنما غاية ما فعل أنه أبرز نوعا خاصا بقسم مفرد لأجل ما يحتف به من موجبات داعية إلىٰ ذلك.

الموقف من إفراد توحيد الحاكمية أو غيره:

أنكر بعض العلماء علىٰ من أفرد توحيد الحاكمية والتشريع لله تعالىٰ عن أنواع التوحيد الثلاثة، وبعضهم أغلظ في الإنكار، يقول الشيخ العثيمين بعدما سئل عمن أضاف قسما رابعا للتوحيد أسماه الحاكمية: «إنه ضال وجاهل؛ لأن توحيد الحاكمية هو توحيد الله ﷻ، فالحاكم هو الله ﷻ، فإذا قلت: التوحيد ثلاثة أنواع، كما قاله العلماء: توحيد الربوبية، فإن توحيد الحاكمية داخل في توحيد الربوبية؛ لأن توحيد الربوبية هو توحيد الحكم والخلق والتدبير لله ﷻ، وهذا قول محدث منكر»[1]، وجاء في فتوىٰ اللجنة الدائمة: «جعل الحاكمية نوعا مستقلا من أنواع التوحيد عمل محدث، لم يقل به أحد من الأئمة فيما نعلم»[2].

---

(١) لقاء الباب المفتوح (رقم ١٥٠).

(٢) فتاوىٰ اللجنة الدائمة (١/ ٣٧٦).

واعتمد من أنكر إفراد الحاكمية بقسم خاص في التوحيد علىٰ عدد من الأدلة، حاصلها(١):

الدليل الأول: أن في ذلك إضافة نوع جديد لم يعتبره السلف نوعا مستقلا.

ولكن هذا الدليل محل نظر؛ لأن قضية التقسيم ليست قضية توقيفية، وليست من منصوصات الأحكام الشرعية، وإنما هي قضية اجتهادية اعتبارية، ولم يرد عن أحد من السلف أنه نص علىٰ أن أقسام التوحيد محصورة في عدد معين، وإنما غاية ما وُجد في كلامهم أنهم نشروا كلاما يشير إلىٰ أقسامه ببعض الاعتبارات، وهذا لا يدل علىٰ أنهم يرون أنه لا يزاد فيه ولا ينقص، وأنه لا يصح أن تفرد بعض أقسامه بقسم خاص.

ومما يدل علىٰ ذلك: أن تقسيمات التوحيد متنوعة في كلام أئمة السلف، ففي بعضها ما يدل علىٰ أن أقسامه ثلاثة، وفي بعضها ما يدل علىٰ أنه قسمان، فلا موجب للقول بأن إضافة قسم آخر يعد مخالفا لمنهجهم.

الدليل الثاني: أن ما قصدوه من أمر الحاكمية متضمن في أقسام التوحيد التي ذكرها أهل السنة، فمكونات الحاكمية إما أن ترجع إلىٰ توحيد الربوبية أو إلىٰ توحيد الألوهية، فلا مسوغ لإفراده بقسم خاص.

وهذا الدليل محل نظر؛ لأنا لا ننكر أن مكونات الحاكمية يمكن إرجاعها إلىٰ بعض أقسام التوحيد، ولكن موجب الإفراد ليس راجعا إلىٰ كونه ليس متضمنا في تلك الأقسام، وإنما موجب الإفراد له راجع إلىٰ كونه يحتاج إلىٰ إبراز وجلاء، لكثرة الانحراف فيه وأهمية ما يتضمنه من معان،

---

(١) انظر: سبيل الهدىٰ والرشاد في بيان حقيقة توحيد رب العباد، محمد الخميس (٦٥).

فالقائل بذلك القسم لا يقول: إنه يتضمن معاني ليست موجودة في الأقسام الثلاثة، وإنما يقول: إن ما يتضمنه من معان يحتاج إلىٰ إبراز وإظهار، وذلك يتحقق بجعله قسما مفردا.

ثم إن هذا الاعتراض يمكن أن يورد علىٰ التقسيم الثلاثي، فيقال: إن توحيد الربوبية لا داعي لإفراده لأنه متضمن في توحيد الأسماء والصفات، فالمعاني التي يدور عليها ذلك التوحيد، وهي الخلق والملك والتدبير، كلها راجعة إلىٰ توحيد الأسماء والصفات.

الدليل الثالث: أن إضافة نوع جديد في التوحيد يتضمن استدراكا علىٰ السلف، وفيه تجهيل لهم وزعم بأنهم جميعا لم يتفطنوا إلىٰ هذا النوع ولم يعرفوه.

وهذا الدليل محل نظر، فإن عددا ممن أفرد ذلك النوع لا يدعي بأنه أتىٰ بمعنىٰ جديد لم يعرفه أحد من السلف ولا يشمله كلامهم، وإنما غاية ما يدّعي: أنه أبرز قسما من التوحيد باسم خاص لأهميته وكثرة الانحراف فيه وكثرة الغفلة عنه، فما قام به من عمل متعلق بجانب الاصطلاح الاجتهادي وليس متعلقا بجانب المضامين والأحكام الشرعية.

ولا ينكر أن عددا من الذين أفردوا توحيد الحاكمية يزعمون أن أئمة السلف لم يعرفوا ذلك النوع، وجهّلهم واستدرك عليهم، أو ادعىٰ أن توحيد الحاكمية يتضمن معنىٰ زائدا علىٰ الأقسام الثلاثة المشهورة، ولا شك أنه مخطئ منحرف، ويجب الإنكار عليه، ولكن موجب الإنكار كونه ادعىٰ ذلك الادعاء، وليس لكونه أفرد نوعا من التوحيد بقسم خاص.

الموقف من إضافة توحيد المتابعة:

أضاف بعض المعاصرين نوعا رابعا علىٰ التوحيد، وأسماه توحيد المتابعة، وقال: أقسام التوحيد أربعة، ويقصد به: أن يُفرد النبي ﷺ بالاتباع فلا يُتبع غيره[1]، وذكر بعضهم أن من أقدم من ذكر هذا التوحيد «ابن أبي العز» حيث قال: «الواجب كمال التسليم للرسول ﷺ، والانقياد لأمره، وتلقي خبره بالقبول والتصديق، دون أن يعارضه بخيال باطل يسميه معقولا، أو يحمله شبهة أو شكا، أو يقدم عليه آراء الرجال وزبالة أذهانهم، فيوحده بالتحكيم والتسليم والانقياد والإذعان، كما وحد المرسل بالعبادة والخضوع والذل والإنابة والتوكل»[2].

وإضافة هذا النوع إلىٰ التوحيد الشرعي ليست صحيحة؛ لا لأن التوحيد الشرعي لا يجوز الإضافة في أقسامه أو التقليل منها، وإنما لأن هذا النوع متضمن لمعنىٰ خارج عن معنىٰ التوحيد الشرعي، فمن المعلوم أن التوحيد في الشريعة حقيقة متعلقة بالله تعالىٰ، والنصوص التي أطلقت مصطلح التوحيد إنما تقصد توحيده ﷻ، والفضائل التي ثبتت للتوحيد إنما هي للتوحيد المتعلق به سبحانه، فلا يصح أن يضاف إلىٰ هذه الحقيقة شيء متعلق بأحد من البشر.

ولا شك أن النبي ﷺ يجب اتباعه دون غيره من الناس، ولا يجوز لأحد كائنا من كان أن يُجعل متَّبَعا غيره، ولا شك أن هذا يعد توحيدا في اللغة وفي الشرع أيضا، لكن لا يصح أن يدرج ضمن التوحيد المتعلق بالله تعالىٰ، ويصير قسما من التوحيد الشرعي المتعلق به سبحانه.

---

(١) انظر: القول المفيد في أدلة التوحيد، محمد الوصابي العبدلي (٧٩).

(٢) شرح الطحاوية (١/ ٢٢٨).

وأما كلام ابن أبي العز فلا يدل علىٰ أنه يجعله قسما من التوحيد المتعلق بالله، وإنما غاية ما يدل عليه أنه يجب توحيد الرسول ﷺ في الاتباع والاقتداء، وهذا معنىٰ صحيح لا نزاع فيه، وإنما النزاع في جعل ذلك قسما من أقسام التوحيد المتعلق به سبحانه، فيقال: أقسام التوحيد أربعة.

وقد سمىٰ بعض العلماء كابن القيم وغيره التوحيد المتعلق بالنبي ﷺ: توحيد المرسَل[1]، وجعله قسيما للتوحيد المتعلق بالله، وسماه: توحيد المرسِل، وهذا التقسيم لا بأس به، ولا إشكال فيه؛ لأنه لم يجعل التوحيد المتعلق بالرسول قسما من أقسام التوحيد المتعلق بالله تعالىٰ، وإنما جعله قسيما له.

الأساس المنطقي لتقسيم التوحيد:

ينقسم التوحيد عند جمهرة أهل السنة والجماعة تقسيمات عديدة باعتبارات متنوعة كما سبق بيانه، ومن التقسيمات الشائعة عندهم: تقسيم التوحيد إلىٰ ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات.

والمقرر في كتب المنطق والأصول والجدل أن التقسيم يتفرع إلىٰ نوعين[2]:

النوع الأول: تقسيم الكلي إلىٰ أفراده (جزئياته)، والمراد به: أن يقسّم الكلي إلىٰ أفراده المشتركة في الاتصاف بالقدر المشترك فيه.

---

(١) انظر: مدارج السالكين (٢/ ٣٨٧).

(٢) انظر: الرسالة الولدية في آداب البحث والمناظرة مع شرح عبدالوهاب الآمدي (٨٨).

وخاصية هذا التقسيم: أن كل فرد من أفراده يتصف بالمعنىٰ الكلي في أثناء انقسامه.

وذلك مثل: تقسيم العدد إلىٰ زوج وفرد، فالزوج والفرد كل منهما يتصف بكونه عددا، وكذلك تقسيم الكلمة إلىٰ اسم وفعل وحرف، فكل واحد من هذه الأقسام يتصف بكونه كلمة علىٰ جهة الانفراد، ويجوز إطلاق الاسم الكلي عليه، فيقال مثلا: الاسم كلمة، والحرف كلمة.

والنوع الثاني: تقسيم الكل إلىٰ أجزائه، والمراد به: تقسيم الحقيقة إلىٰ أجزائها التي تركبت منها.

وخاصية هذا النوع: أن الأجزاء المفردة لا تتصف بالحقيقة المركبة، ولا يجوز إطلاق الاسم الكلي عليها إلا مع القرينة.

وذلك مثل: تقسيم الكرسي إلىٰ خشب ومسامير، فكل من الخشب والمسامير لا يتصف بصفة الكرسي حال تركبه، ولا يجوز إطلاق اسم الكرسي عليه، ومثل: تقسيم الشجرة إلىٰ جذور وأغصان وورق، فكل هذه الأقسام لا تأخذ وصف الشجرة حال انفرادها.

إذا تقرر هذا، فتقسيم التوحيد إلىٰ ثلاثة أقسام من أي نوع يكون؟ هل هو من نوع تقسيم الكلي إلىٰ أفراده أم من تقسيم الكل إلىٰ أجزائه؟

الجواب: أنه يصح أن يكون من النوع الأول باعتبار، ومن النوع الثاني باعتبار آخر.

فيصح أن يكون من تقسيم الكلي إلىٰ أفراده باعتبار الحقيقة اللغوية، بمعنىٰ: أن يكون النظر إلىٰ ذلك التقسيم الثلاثي معتمدا علىٰ المعنىٰ اللغوي للتوحيد.

فكل قسم من تلك الأقسام يتصف بمعنىٰ التوحيد لغةً، فتوحيد الربوبية وحده يعدّ توحيدا ويسمىٰ بذلك، وتوحيد الألوهية وحده يعد توحيدا في اللغة ويصح أن يسمىٰ بذلك، وكذلك توحيد الأسماء والصفات.

ويصح أن يكون من تقسيم الكل إلىٰ أجزائه باعتبار الحقيقة الشرعية، بمعنىٰ: أن يكون النظر إلىٰ ذلك التقسيم الثلاثي معتمدا علىٰ أحكام الشريعة ومقتضياتها.

فالحقيقة الشرعية للتوحيد لا بد فيها من توفر كل تلك الأقسام الثلاثة، ولا يعد أحدها توحيدا صحيحا معتبرا في الشريعة إلا بوجود الأخرىٰ.

فلو فرض أن رجلا أتىٰ بتوحيد الربوبية ولم يأت بتوحيد الأسماء والصفات وتوحيد الألوهية، فتوحيده غير صحيح، وليس مقبولا عند الله، ولا يعد متصفا بحقيقة التوحيد الشرعي ولا يسمىٰ بالتوحيد الشرعي، ولو فرض أن رجلا أتىٰ بتوحيد الألوهية ولم يأت بتوحيد الربوبية أو الأسماء والصفات، فتوحيده غير صحيح، ولا يعد متصفا بحقيقة التوحيد الشرعي ولا يسمىٰ باسم التوحيد الشرعي.

وهذا التقرير قائم علىٰ التفريق بين مقام البحث في معنىٰ الحقائق الشرعية وأحكامها، وبين مقام البحث في كونها صحيحة مقبولة نافعة في الشريعة؛ فمقام البحث في المعنىٰ يُتصور فيه الانفصال بين تلك الأقسام في قيامها بالمكلف، ويمكن الحديث عن كل قسم منها منفردا، وأما مقام البحث في كونها صحيحة فلا يتصور فيه الانفصال، فلا يكون المكلف ممتثلا للتوحيد الشرعي إلا إذا جمع كل الأنواع؛ لأنها بمثابة الأركان والشروط في حقيقة التوحيد.

وذلك مثل: تقسيم الدين إلىٰ إسلام وإيمان، فهذا التقسيم من تقسيم الكل إلىٰ أجزائه، ويمكن الحديث عن كل جزء منفردا، بحيث يبيّن معناه وتذكر أحكامه، ولكن لا يكون المكلف متصفا بحقيقة الدين الصحيح حتىٰ يأتي بالركنين معا.

التعريف بأقسام التوحيد:

سبق التأكيد علىٰ أن التوحيد يمكن أن يقسم إلىٰ أقسام متعددة، تتنوع بتنوع الاعتبارات، وسنعتمد في التعريف بأقسام التوحيد: أقسامه باعتبار متعلقه؛ لكونه جامعا لكثير من التفاصيل، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: توحيد الألوهية:

عُرف توحيد الألوهية بتعريفات متعددة، بعضها دقيق، وبعضها ليس كذلك، وسنذكر بعضًا منها ونعلق عليه بما يكون منبها علىٰ غيره.

ومما عرف به: أنه توحيد الله بأفعال العباد[1].

وهذا التعريف مع انتشاره ليس دقيقا؛ لأنه يقوم علىٰ معنىٰ عام لم يحدد القيد المؤثر في ذلك التوحيد ولا يميزه، فأفعال العباد ليست كلها داخلة في توحيد العبادة، ولا يطلب من المكلف إدخالها فيه، ثم إن أفعال العباد متنوعة، فبعضها يجوز تعلقها بالمخلوق وصرفها له في كثير من أحوالها، كالمحبة والخوف ونحوهما، فالمرء يجوز أن يعلق حبه بأبيه وأمه وأخيه، ولا يعد ذلك مشكلا في التوحيد، وذلك التعريف لا يميز هذه الأمور بعضها عن بعض، ولا يحقق المعنىٰ المعتبر في توحيد الألوهية.

---

(١) انظر: الدرر السنية في الأجوبة النجدية (٢/ ٦٧).

فلا بد أن يضاف إليه قيد يحقق المراد به، فيقال: إفراد الله بأفعال العباد التعبدية أو نحوها من القيود.

ومما عُرف به توحيد الألوهية: أنه إفراد الله تعالىٰ بالعبادة[١]، وهذا التعريف جيد؛ لأن فيه اقتصارا علىٰ الوصف المؤثر في هذا النوع من التوحيد، وهو وصف العبادة.

ومما عُرف به توحيد الألوهية: إفراد الله ﷻ بجميع أنواع العبادة الظاهرة والباطنة قولا وعملا، ونفي العبادة عن كل ما سوىٰ الله تعالىٰ كائنا من كان[٢]، وهذا التعريف أجود من سابقه؛ لأن فيه ذكرا لركيزتي التوحيد، وهما الإثبات والنفي، إلا أن فيه حشوا، وهو ذكر أنواع العبادة، فذكرها في التعريف لا أثر له فيه.

والأجود في تعريف توحيد الألوهية أن يقال: هو إفراد الله تعالىٰ بالعبادة، ونفيها عن كل ما سواه».

قوله: «**إفراد الله**»، قيد يبين حقيقة توحيد الألوهية، وأنه ليس مجرد علم أو إقرار قلبي، وإنما هو مع ذلك عمل وسلوك وإفراد ظاهر وباطن.

قوله: «**بالعبادة**»، قيد يبين موضوع توحيد الألوهية، وأنه متعلق بالأعمال العبادية الظاهرة والباطنة والقولية والعملية دون غيرها من الأعمال، وسيأتي تعريف العبادة وبيان حقيقتها بقدر من التفصيل.

قوله: «**ونفيها عن كل ما سواه**»، قيد يبين حقيقة توحيد الألوهية، وأنه ليس قائما علىٰ مجرد صرف العبادة لله تعالىٰ، وإنما لا بد فيه من الكفر بكل ما يعبد من دونه سبحانه، فهو قيد يزيد من تحقيق التوحيد ويؤكد امتيازه.

---

(١) انظر: القول المفيد، العثيمين (١/ ١٦).

(٢) أعلام السنة المنشورة، حافظ حكمي (١٩).

تنبيه:

يمكن أن يضاف في التعريف قيد التعبد؛ ليكون الدارس للتوحيد والمسلم عموما على علم بأنه بتمثله بتوحيد الألوهية واعتقاده له يقوم بعبادة من أجل العبادات وأعظمها كما سبق التنبيه عليه.

أسماء توحيد الألوهية:

يلقب توحيد الألوهية بعدد من الأسماء، منها:

١- توحيد الألوهية، وذلك لكونه متعلقا بما يصدر من العبد من التأله، ومعنى الألوهية مأخوذ من: أَلَه يأْلَه إلاهة وألوهة، إذا تعبد وتذلل[١].

٢- توحيد الألوهة أو الإلهية، وذلك لأنه متعلق بألوهية الله تعالى واستحقاقه لأن يكون معبودا.

٣- توحيد العبادة أو العبودية، لأنه في الحقيقة متعلق بصرف العبادة لله تعالى.

٤- توحيد الإرادة والقصد، لأنه قائم على إرادة العبد ربَّه ﷻ، وعلى عمله وقصده وتوجهه إلى الله تعالى بالعبادة.

٥- التوحيد العملي، وذلك لأن فيه جانبا عمليا أكثر مما عداه من أنواع التوحيد الأخرى، وذكر بعضهم أنه إنما سمي بذلك لأنه مبني على إخلاص العمل لله وحده[٢].

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور (١٣/٤٦٧).

(٢) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/١٤٨).

مقاصد الأمر بتوحيد العبادة:

من أهم القضايا التي لا بد لطالب العلم من معرفتها: تحديد المقصود من توحيد العبادة والغاية التي شرعت من أجلها العبودية لله تعالىٰ.

وقد اختلفت فيها المسالك إلىٰ أربعة أقوال أساسية[١]:

القول الأول: أن نفس معرفة الله تعالىٰ ومحبته مقصودة لذاتها، وأن الله سبحانه محبوب مستحق للعبادة لذاته لا إله إلا هو، ولا يجوز أن يكون غيره محبوبا معبودا لذاته، وأنه سبحانه يحب عباده الذين يحبونه، ويرضىٰ عنهم، ويفرح بتوبة التائب، ويبغض الكافرين ويمقتهم، ويغضب عليهم ويذمهم، وغير ذلك من الحكم البالغة، وهو قول أهل السنة والجماعة.

القول الثاني: المقصود بها تهذيب أخلاق النفوس وتعديلها؛ لتستعد بذلك للعلم، وليست هي مقصودة في نفسها، ويجعلونها من قسم الأخلاق، وهذا قول متفلسفة اليونان، وقول من اتبعهم من الملاحدة والإسماعيلية وغيرهم من المتفلسفة الإسلاميين كالفارابي، وابن سينا، وغيرهما، ومن سلك طريقهم من متكلم، ومتصوف، ومتفقه، كما يوجد مثل ذلك في كتب أبي حامد، وأبي الفتوح السهروردي المقتول، وابن رشد الحفيد، وابن عربي، وابن سبعين.

القول الثالث: أن المقصود تحسين التعويض والإثابة بعد الموت؛ فإن الإنعام بالثواب لا يحسن بدون التكليف؛ لما فيه من الإجلال والتعظيم الذي لا يستحقه إلا مكلف، كما يقول ذلك القدرية من المسلمين وغيرهم.

---

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٦/ ٢٣-٤٢).

القول الرابع: أن الله أمر بالعبادة لا لحكمة مطلوبة ولا بسبب، بل لمحض المشيئة، وهذا قول الجبرية المقابلين للقدرية؛ كالجهم، والأشعري، وخلق كثير من المتكلمين، والفقهاء، والصوفية، وغيرهم، وهو مبني علىٰ أصلهم في إنكار الحكمة والتعليل في أفعال الله.

والأقوال الثلاثة الأخيرة ظاهرة البطلان؛ لأن فيها غفلة عن عظمة الله تعالىٰ وجبروته واشتياق النفوس إليه.

قواعد العبودية:

توحيد الألوهية يقوم علىٰ تحقيق العبودية لله تعالىٰ، وتحقيق هذا المعنىٰ الشريف يتضمن عددا من القواعد والضوابط المهمة، لا بد لدارس توحيد العبادة أن يكون علىٰ خُبر بها؛ ليتمثلها في نفسه، وليقوم بدعوة الناس إليها ويبينها لهم، ويقنعهم بها.

القاعدة الأولىٰ: أن عبادة الله تعالىٰ ضرورة تفوق كل الضروريات، فلا يمكن للإنسان أن يستغني عن عبادته لله تعالىٰ، فلا عيش ولا لذة للإنسان ولا راحة ولا طمأنينة إلا بالعبودية لله سبحانه.

يقول ابن تيمية: «اعلم أن فقر العبد إلىٰ الله أن يعبد الله لا يشرك به شيئا، ليس له نظير فيقاس به؛ لكن يشبه من بعض الوجوه حاجة الجسد إلىٰ الطعام والشراب؛ وبينهما فروق كثيرة. فإن حقيقة العبد قلبه وروحه، وهي لا صلاح لها إلا بإلهها الله الذي لا إله إلا هو، فلا تطمئن في الدنيا إلا بذكره، وهي كادحة إليه كدحا فملاقيته ولا بد لها من لقائه، ولا صلاح لها إلا بلقائه. ولو حصل للعبد لذات أو سرور بغير الله فلا يدوم ذلك، بل ينتقل من نوع إلىٰ نوع، ومن شخص إلىٰ شخص، ويتنعم بهذا في وقت وفي بعض الأحوال، وتارة أخرىٰ يكون ذلك الذي يتنعم به ويلتذ غير منعم

له ولا مُلِذ له، بل قد يؤذيه اتصاله به ووجوده عنده، ويضره ذلك. وأما إلهه فلا بد له منه في كل حال وكل وقت، وأينما كان فهو معه»(١).

ويزيد ابن القيم هذا المعنىٰ وضوحا فيقول: «حاجة العبد إلىٰ أن يعبد الله وحده لا يشرك به شيئا في محبته ولا في خوفه ولا في رجائه ولا في التوكل عليه ولا في العمل له ولا في الحلف به ولا في النذر له ولا في الخضوع له ولا في التذلل والتعظيم والسجود والتقرب أعظم من حاجة الجسد إلىٰ روحه والعين إلىٰ نورها، بل ليس لهذه الحاجة نظير تقاس به، فإن حقيقة العبد روحه وقلبه ولا صلاح لها إلا بإلهها الذي لا إله إلا هو، فلا تطمئن في الدنيا إلا بذكره وهي كادحة إليه كدحا فملاقيته، ولا بد لها من لقائه، ولا صلاح لها إلا بمحبتها وعبوديتها له ورضاه وإكرامه لها، ولو حصل للعبد من اللذات والسرور بغير الله ما حصل؛ لم يدم له ذلك»(٢).

القاعدة الثانية: أن عبادة الله غاية في نفسها، فالحكمة الأولىٰ من وجود الإنسان في الأرض: هي أن يتعبد لله تعالىٰ بالعبودية والخضوع، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فهذه الآية تكشف عن الغاية الأولىٰ من وجود الإنس والجن، وأنها تحقيق العبودية لله تعالىٰ.

وفي بيان هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «حاجتهم إليه في عبادتهم إياه وتألههم كحاجتهم وأعظم في خلقه لهم وربوبيته إياهم؛ فإن ذلك هو الغاية المقصودة لهم، وبذلك يصيرون عاملين متحركين، ولا صلاح لهم

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١/ ٢٤).

(٢) طريق الهجرتين (١/ ٥٧).

ولا فلاح، ولا نعيم ولا لذة، بدون ذلك بحال، بل من أعرض عن ذكر ربه فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمىٰ»[(١)].

القاعدة الثالثة: أنه لا كمال للمخلوق إلا بالعبودية لله تعالىٰ، وكلما كان المخلوق أكمل عبادة لله تعالىٰ كان أكمل في حاله ومقامه وحياته، يقول ابن تيمية: «كمال المخلوق في تحقيق عبوديته لله، وكلما ازداد العبد تحقيقا للعبودية ازداد كماله وعلت درجته»[(٢)].

فإذا أراد المخلوق الكمال والرفعة في الدنيا والآخرة فليحرص علىٰ تكميل عبادته لله تعالىٰ وازدياد خضوعه له، فهذا هو السبيل الأقوىٰ في تحقيق ما يربو إليه المسلم في كماله ورفعته.

وإنما كانت العبودية بهذا المعنىٰ لأن فيها تحقيقا لمحبوب الله ومقصوده وحكمته سبحانه، فيكون المحقق لكمال العبودية أقرب الناس إلىٰ الله وأحبهم إليه وأرفعهم منزلة عنده.

القاعدة الرابعة: أن العبودية ملازمة لحقيقة الإنسان، ولا يمكن أن ينفك عنها بحال، فلأجل هذا فكل من استكبر عن عبادة الله، فإنه لا محالة سيعبد غيره، فإنه إذا لم يعبد ربه وخالقه ورازقه، فإنه لا محالة سيعبد غيره من المخلوقات.

يقول ابن تيمية: «كل من استكبر عن عبادة الله لا بد أن يعبد غيره فإن الإنسان حساس يتحرك بالإرادة، وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «أصدق الأسماء حارث وهمام»، فالحارث: الكاسب الفاعل، والهمام: فعال من الهم، والهم أول الإرادة؛ فالإنسان له إرادة دائما وكل

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١/ ٢٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٧٦).

إرادة فلا بد لها من مراد تنتهي إليه، فلا بد لكل عبد من مراد محبوب هو منتهىٰ حبه وإرادته، فمن لم يكن الله معبوده ومنتهىٰ حبه وإرادته بل استكبر عن ذلك، فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده غير الله فيكون عبدا لذلك المراد المحبوب: إما المال وإما الجاه وإما الصور وإما ما يتخذه إلها من دون الله، كالشمس والقمر والكواكب والأوثان وقبور الأنبياء والصالحين أو من الملائكة والأنبياء الذين يتخذهم أربابا أو غير ذلك مما عُبد من دون الله»[١].

القاعدة الخامسة: أن العبودية لله تعالىٰ درجات متفاوتة، فالناس في عبادتهم لله تعالىٰ ليسوا علىٰ درجة واحدة، وإنما هم علىٰ درجات متفاوتة، فينبغي للمسلم ألا يكل ولا يمل من طلب الدرجات العليا من العبودية، ويجب علىٰ المسلم أن يدرك أن فضله علىٰ الناس إنما يكون بحسب ما بلغ إليه من درجات العبادة.

القاعدة السادسة: أن العبادة مكونة من أمور متفاوتة في نفسها، فالعبودية لله تعالىٰ شاملة لما يقوم في القلب من الأعمال والأقوال ولما يقوم في الجوارح، وهذه المكونات ليست علىٰ درجة واحدة في تضمنها لمعنىٰ العبودية، فينبغي للمسلم أن يحرص عليها جميعا، ويكون حرصه علىٰ الأعلىٰ منها أكثر من غيرها، فليست العبرة بأن يعمل المسلم بأي عمل من مكونات العبادة، وإنما أن يحرص علىٰ الأعلىٰ والأهم منها.

ثم ينبغي للمسلم أن يدرك الأحوال التي تتفاضل باختلافها العبادات، يقول ابن القيم: «أفضل العبادات في وقت الجهاد: الجهاد، وإن آل إلىٰ

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٩٦).

ترك الأوراد، من صلاة الليل وصيام النهار، بل ومن ترك إتمام صلاة الفرض، كما في حالة الأمن.

والأفضل في وقت حضور الضيف مثلا: القيام بحقه، والاشتغال به عن الورد المستحب، وكذلك في أداء حق الزوجة والأهل.

والأفضل في أوقات السحر: الاشتغال بالصلاة والقرآن، والدعاء والذكر والاستغفار، والأفضل في وقت استرشاد الطالب، وتعليم الجاهل الإقبال علىٰ تعليمه والاشتغال به، والأفضل في أوقات الأذان ترك ما هو فيه من ورده، والاشتغال بإجابة المؤذن، والأفضل في أوقات الصلوات الخمس: الجد والنصح في إيقاعها علىٰ أكمل الوجوه، والمبادرة إليها في أول الوقت، والخروج إلىٰ الجامع، وإن بعُد كان أفضل.

والأفضل في أوقات ضرورة المحتاج إلىٰ المساعدة بالجاه، أو البدن، أو المال: الاشتغال بمساعدته، وإغاثة لهفته، وإيثار ذلك علىٰ أورادك وخلوتك، والأفضل في وقت قراءة القرآن: جمعية القلب والهمة علىٰ تدبره وتفهمه، حتىٰ كأن الله تعالىٰ يخاطبك به، فتجمع قلبك علىٰ فهمه وتدبره والعزم علىٰ تنفيذ أوامره، أعظم من جمعية قلب من جاءه كتاب من السلطان علىٰ ذلك، والأفضل في وقت الوقوف بعرفة: الاجتهاد في التضرع والدعاء والذكر دون الصوم المضعف عن ذلك»[١].

القاعدة السابعة: أن العبادة شاملة لكل حياة الإنسان، فالعبودية في الإسلام ليس لها وقت محدد، ولا مكان محدد، ولا حال محصور، وإنما هي شاملة لكل الأحوال والأوقات والأماكن، فالمسلم يمكنه أن يكون في

---

(١) مدارج السالكين (١/ ١٠٩).

عبودية دائمة لله تعالىٰ، في أكله وشربه ونومه وملبسه وبيعه وشرائه وزواجه وأعماله وأحواله وعلاقاته، ومن أعظم ما يتفاضل فيه المسلمون تفاضلهم في استحضار شمولية التعبد لله تعالىٰ في حياتهم، فعلىٰ المسلم أن يربي نفسه ومن بين يديه علىٰ العبودية الشاملة لله تعالىٰ، فإن ذلك من أعظم ما يحقق توحيده لخالقه ورازقه.

مسالك الشريعة في بناء توحيد الألوهية وإبطال الشرك فيه:

لابد من التأكيد ابتداءً علىٰ أن توحيد الألوهية من الأمور الفطرية التي فُطر الناس عليها، كما هو الحال في توحيد الربوبية، ومقتضىٰ ذلك: أن إيمان الناس بمحبة الله والخضوع له والتذلل له لا يحتاج إلىٰ دليل من حيث الأصل، وإنما يُحتاج إليه عند ضعف الفطرة أو انحرافها، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «الله سبحانه فطر عباده علىٰ شيئين: إقرار قلوبهم به علما، وعلىٰ محبته والخضوع له عملا وعبادة واستعانة، فهم مفطورون علىٰ العلم به والعمل له، وهو الإسلام الذي قال فيه النبي ﷺ: كل مولود يولد علىٰ الفطرة»[1]، ثم ساق الأدلة التي جاءت في إثبات الفطرة.

وأما مسالك الاستدلال علىٰ توحيد العبادة، فقد سلكت النصوص الشرعية في تأسيس التوحيد في الألوهية وإبطال الشرك مسالك متعددة، ترجع أصولها إلىٰ أربعة مسالك أساسية، هي:

المسلك الأول: إقامة الأدلة الدالة علىٰ أن الله وحده هو المستحق للعبادة.

المسلك الثاني: إقامة الأدلة الدالة علىٰ أن من دون الله لا يستحق العبادة.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٨٥).

المسلك الثالث: بيان حسن التوحيد، والكشف عن آثاره الجميلة في حياة الإنسان.

المسلك الرابع: بيان قبح الشرك، والكشف عن آثاره الضارة في حياة الإنسان.

ومعرفة هذه المسالك والعيش معها والتعمق في تفهمها ودراستها مهم جدا، ويحتاج إليه كل الناس، فالمسلم يحتاج إليها حتىٰ يقوي توحيده لله تعالىٰ وتعلقه به، ويحتاج إليها حتىٰ يقوي حجته في دعوة من انحرف بعبادة غير الله تعالىٰ، ويحتاج إليها المشرك حتىٰ يعرف حقيقة ما هو عليه من الانحراف ويدرك حجم الخلل الذي وقع فيه والظلم الكبير الذي حل به، فالناس كلهم في حاجة إلىٰ هذه المسالك معرفة وفهما وتدارسا وتربية.

ومن أشد صور الخلل عند كثير من طلبة العلم: التوهم بأن هذه الأدلة لا يُحتاج إليها إلا في النظر إلىٰ حال المشركين لبيان ما لديهم من خلل، والحقيقة أن هذه الأدلة من أقوىٰ ما يؤدي إلىٰ تكميل توحيد الله وتعميقه في النفوس، فنحن في حاجة إلىٰ التعمق في دراستها ونشر مضامينها بين المسلمين في الخطب والدروس والكلمات، فهي من أقوىٰ ما يعزز يقين التوحيد في النفوس، ومن أشد ما يزيد من كمال التوحيد.

ولأجل هذه الأهمية فإنا سنخصها بقدر من التطويل.

المسلك الأول: إقامة الأدلة الدالة علىٰ أن الله وحده هو المستحق للعبادة:

سلكت النصوص الشرعية في إثبات أن الله تعالىٰ هو المستحق للعبادة، وإقناع الناس بالخضوع له بالعبودية والتأله طرقا متعددة، ترجع أصولها إلىٰ ثلاثة طرق أساسية:

الطريق الأول: إثبات أنه سبحانه هو الخالق لهذا الكون والمدبر له:

ومعنىٰ هذا الطريق: أن الله تعالىٰ بيّن للناس بأنه سبحانه هو الخالق لهذا الكون العظيم وأنه خالق الناس، والمدبر لكل ما في هذا الكون من أحداث، والمتصرف في كل شؤونه وأحواله، فلا يقع شيء فيه إلا بإذنه ولا يحدث شيء فيه إلا بتصرفه وتدبيره، فقد خلق الكون فملك كل ما فيه ودبر كل ذرّاته سبحانه، وأن من يتصف بهذه الأوصاف يجب أن يفرد بالعبادة وحده دون من سواه.

وكثيرا ما ينبه الله تعالىٰ الناس إلىٰ هذه الحقيقة، ويرشدهم إلىٰ دلالتها علىٰ أنه هو المستحق للعبادة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢].

فالله تعالىٰ في هذه الآية وجّه الخطاب للناس جميعا بالدعوة إلىٰ عبادته وحده دون من سواه، ثم بيّن شيئا من الأسس التي توجب عليهم الاستجابة لتلك الدعوة، وهو أنه سبحانه خلق السماوات والأرض ودبّر ما فيهما.

ويقول الله تعالىٰ: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣١ ٣٢].

فالله تعالىٰ بيّن في هذه الآية بالسؤال الإنكاري الذي وجهه إلىٰ المشركين أنه سبحانه هو المستحق لأن يفرد بالعبادة؛ لأنه الرازق المدبر لهذا الكون.

ويقول الله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾ وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ٩٧-١٠٢].

فقد افتتح الله تعالىٰ هذه الآيات بذكر عدد من المشاهد الدالة علىٰ بديع تدبيره لهذا الكون وتصريفه لأحداثه، ثم أعقبها بالتنبيه علىٰ أنها دالة علىٰ توحيده واستحقاقه لأن يفرد وحده سبحانه بالعبادة دون غيره من المخلوقات.

ويقول الله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ۗ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٥٩﴾ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٣﴾ أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ

ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [النمل: ٥٩-٦٤].

الطريق الثاني: إثبات أنه سبحانه هو المتصف بالكمال المطلق:

ومعنىٰ هذا الطريق: أن الله سبحانه يبين للناس كماله في أسمائه وصفاته، وأنه سبحانه المتصف بصفات الجلال والكمال والرفعة، وأنه منزه عن نعوت النقص والعجز، وكثيرا ما يمدح الله نفسه بما له من الكمال المطلق، وأنّ من كان متصفا بذلك كله يجب أن يكون معبودا دون من سواه، ويجب علىٰ القلوب السليمة التوجه إليه بالحب والتذلل والتعظيم.

وفي الاستدلال بالكمال المطلق يقول الله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلۡمُؤۡمِنُ ٱلۡمُهَيۡمِنُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ٱلۡمُتَكَبِّرُۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢-٢٤].

فالله تعالىٰ في هذه الآيات يخبر بأنه هو المعبود سبحانه، وأنه لا يستحق العبادة إلا هو، ثم بيّن شيئا من براهين ذلك فذكر جملة أسمائه الحسنىٰ المتضمنة لعدد من صفاته العليا وكمالاته الجميلة.

ويقول الله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۗ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [غافر: ٦٥]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

فالله تعالىٰ يأمر عباده بأن يعبدوه بأسمائه الحسنىٰ المتضمنة لمعاني صفاته العليا، وذلك بأن يدركوا كماله بها، فيعلموا أنه سبحانه هو المستحق

للعبادة، ويستشعروا معاني صفاته ويثنوا بها عليه ويأخذوا بحظهم من العبادات المتعلقة بها، ويسألوه بمعانيها الكريمة.

وقد أحسن ابن القيم غاية الإحسان في تأمله لمسلك القرآن في وصف الله تعالىٰ والثناء علىٰ نفسه، وكيف أن ذلك يؤدي إلىٰ تعلق القلوب به سبحانه والتذلل له بالعبادة دون من سواه، حيث يقول: «تأمل خطاب القرآن: تجد مِلكا له الملك كله، وله الحمد كله، أزِمّة الأمور كلها بيده، ومصدرها منه، ومردها إليه، مستويا علىٰ سرير ملكه، لا تخفىٰ عليه خافية في أقطار مملكته، عالما بما في نفوس عبيده، مطلعا علىٰ أسرارهم وعلانيتهم، منفردا بتدبير المملكة، يسمع ويرىٰ، ويعطي ويمنع، ويثيب ويعاقب، ويكرم ويهين، ويخلق ويرزق، ويميت ويحيي، ويقدر ويقضي ويدبر، الأمور نازلة من عنده، دقيقها وجليلها، وصاعدة إليه، لا تتحرك ذرة إلا بإذنه، ولا تسقط ورقة إلا بعلمه.

فتأمل كيف تجده يثني علىٰ نفسه، ويمجد نفسه، ويحمد نفسه، وينصح عباده ويدلهم علىٰ ما فيه سعادتهم وفلاحهم، ويرغبهم فيه، ويحذرهم مما فيه هلاكهم، ويتعرف إليهم بأسمائه وصفاته، ويتحبب إليهم بنعمه وآلائه، فيذكرهم بنعمه عليهم، ويأمرهم بما يستوجبون به تمامها، ويحذرهم من نقمه، ويذكرهم بما أعد لهم من الكرامة إن أطاعوه، وما أعد لهم من العقوبة إن عصوه، ويخبرهم بصنعه في أوليائه وأعدائه، وكيف كانت عاقبة هؤلاء وهؤلاء، ويثني علىٰ أوليائه بصالح أعمالهم وأحسن أوصافهم، ويذم أعداءه بسيئ أعمالهم وقبيح صفاتهم، ويضرب الأمثال، وينوع الأدلة والبراهين، ويجيب عن شبه أعدائه أحسن الأجوبة، ويصدق الصادق ويكذب الكاذب، ويقول الحق ويهدي السبيل، ويدعو إلىٰ دار

السلام، ويذكر أوصافها وحسنها ونعيمها، ويحذر من دار البوار، ويذكر عذابها وقبحها وآلامها.

ويذكّر عباده فقرهم إليه، وشدة حاجتهم إليه من كل وجه، وأنهم لا غنىٰ لهم عنه طرفة عين، ويذكر غناه عنهم وعن جميع الموجودات، وأنه الغني بنفسه عن كل ما سواه، وكل ما سواه فقير إليه بنفسه، وأنه لا ينال أحد ذرة من الخير فما فوقها إلا بفضله ورحمته، ولا ذرة من الشر فما فوقها إلا بعدله وحكمته.

ويشهد من خطابه عتابه لأحبابه ألطف عتاب، وأنه مع ذلك مقيل عثراتهم، وغافر زلاتهم، ومقيم أعذارهم، ومصلح فسادهم، والدافع عنهم، والمحامي عنهم، والناصر لهم، والكفيل بمصالحهم، والمنجي لهم من كل كرب، والموفي لهم بوعده، وأنه وليهم الذي لا ولي لهم سواه، فهو مولاهم الحق، ونصيرهم علىٰ عدوهم، فنعم المولىٰ ونعم النصير.

فإذا شهدت القلوب من القرآن ملِكا عظيما رحيما جوادا جميلا هذا شأنه؛ فكيف لا تحبه، وتنافس في القرب منه، وتنفق أنفاسها في التودد إليه، ويكون أحب إليها من كل ما سواه، ورضاه آثر عندها من رضا كل ما سواه، وكيف لا تلهج بذكره، ويصير حبه والشوق إليه والأنس به هو غذاءَها وقوتَها ودواءَها، بحيث إن فقدت ذلك فسدت وهلكت ولم تنتفع بحياتها؟»[١].

ويذكر ابن القيم مسالك القرآن في الاستدلال بكمال الله تعالىٰ في أسمائه وصفاته علىٰ وجوب توحيده، فيقول عن صفات الله: «تعرّف بها

---

(١) الفوائد (٢٨).

إلىٰ عباده ليعرفوا كماله وعظمته، ومجده وجلاله، وكثيرا ما يذكرها عند ذكر آلهتهم التي عبدوها من دونه وجعلوها شركاء له، فيذكر سبحانه من صفات كماله وعلوه علىٰ عرشه وتكلمه وتكليمه وإحاطة علمه ونفوذ مشيئته ما هو منتفٍ عن آلهتهم، فيكون ذلك من أدل الدليل علىٰ بطلان إلهيتها وفساد عبادتها من دونه.

ويذكر ذلك عند دعوته عباده إلىٰ ذكره وشكره وعبادته، فيذكر لهم من أوصاف كماله ونعوت جلاله ما يجذب قلوبهم إلىٰ المبادرة إلىٰ دعوته والمسارعة إلىٰ طاعته والتنافس في القرب منه، ويذكر صفاته أيضا عند ترغيبه لهم وترهيبه وتخويفه، ليُعرِّفَ القلوب من تخافه وترجوه، وترغب إليه وترهب منه، ويذكر صفاته أيضا عند أحكامه وأوامره ونواهيه، فقلّ أن تجد آية حكم من أحكام المكلفين إلا وهي مختتمة بصفة من صفاته أو صفتين، وقد يذكر الصفة في أول الآية ووسطها وآخرها، كقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١].

فيذكر صفاته عند سؤال عباده لرسوله عنه، ويذكرها عند سؤالهم له عن أحكامه، حتىٰ إن الصلاة لا تنعقد إلا بذكر أسمائه وصفاته، فذِكْرُ أسمائه وصفاته روحها وسرها، يصحبها من أولها إلىٰ آخرها، وإنما أمر بإقامتها ليُذكر بأسمائه وصفاته»[(١)].

الطريق الثالث: إثبات أنه سبحانه هو المتفضل بالإنعام المطلق:

ومعنىٰ هذا الطريق: أن الله تعالىٰ كثيرا ما يذكر بأنه المتفضل بكل النعم التي يتنعم بها الناس في حياتهم، وأنه ما من نعمة يعلمها الناس قليلة

---

(١) الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة (٣/ ٩١٠).

أو كثيرة ظاهرة أو باطنة إلا وهي من الله وحده، هو المتفضل بها وهو سبحانه الذي جاد بإعطائها، وكثيرا ما ينبه الله العباد إلىٰ أن إنعامه المطلق عليهم يستوجب عليهم أن يتعلقوا بحبه وعبادته وأن يتوجهوا إليه بالعبادة والانكسار بين يديه، فالإحسان يستعبد القلوب، فكيف بأصل الإحسان، وكيف بالإنعام المطلق؟!

وفي ذكر هذا المسلك والتنبيه عليه يقول الله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٦١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٦٢﴾ كَذَٰلِكَ يُؤْفَكُ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٦٣﴾ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [غافر: ٦١-٦٤].

فالله تعالىٰ يذكّر العباد في هذه الآية بعدد النعم التي تفضل بها عليهم، ثم ينبههم إلىٰ أن ذلك العطاء يستوجب إفراده بالعبادة دون من سواه، ويجعل قلوبهم متعلقة به وبفضله وعطائه.

ويقول الله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ [لقمان: ٢٠].

فالله ﷻ يأمر عباده أن يتأملوا في النعم التي بين أيديهم، ويدركوا أن الله سخر ما في السماوات من الشمس والقمر والنجوم وغيرها، وما في الأرض من الشجر والنبات والمياه والحيوانات وغيرها، وأنه عمكم وغمركم بنعمه الظاهرة والباطنة التي لا تعلمون عددها، ثم نبه علىٰ أن

بعض الناس مع ذلك كله يكفر بنعم الله ويجادل في الحق الذي جاء من عنده ويجادل في استحقاقه للعبادة، مع أن الضرورة تقتضي ألا يقع منه إنكار لعبودية الله لما أضفىٰ عليه من النعم الغامرة.

ولأجل هذا تواردت مقالات عدد من العلماء علىٰ أن من موجبات استحقاق الله لتوحيد العبادة كونه سبحانه هو المتفرد بالإنعام المطلق، يقول ابن سيده: «العبادة نوع من الخضوع لا يستحقه إلا المنعم بأعلىٰ أجناس النعم كالحياة والفهم والسمع والبصر والشكر، والعبادة لا تستحق إلا بالنعمة؛ لأن العبادة تنفرد بأعلىٰ أجناس النعم؛ لأن أقل القليل من العبادة يكبر عن أن يستحقه إلا من كان له أعلىٰ جنس من النعمة إلا الله سبحانه فلذلك لا يستحق العبادة إلا الله»[(١)].

ويقول أبو هلال العسكري: «العبادة غاية الخضوع، ولا تُستحق إلا بغاية الإنعام، ولهذا لا يجوز أن يُعبد غير الله تعالىٰ»[(٢)]، ويقول الزمخشري عن مفهوم العبادة: «ولذلك لم تستعمل إلا في الخضوع لله تعالىٰ، لأنه مُولي أعظم النعم، فكان حقيقا بأقصىٰ غاية الخضوع»[(٣)]، ويقول الراغب الأصفهاني مقررا المعنىٰ ذاته: «العبودية: إظهار التذلل، والعبادة أبلغ منها، لأنها غاية التذلل، ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال، وهو الله تعالىٰ»[(٤)].

---

(١) المخصص (٤/ ٦٢).

(٢) الفروق (٢٢١).

(٣) الكشاف (١/ ١٣).

(٤) المفردات في غريب القرآن (٣١٩).

المسلك الثاني: إقامة الأدلة الدالة علىٰ أن من دون الله لا يستحق العبادة:

سلكت النصوص الشرعية في إبطال عبادة غير الله وقبح التعلق بالأصنام طرقا متعددة، وقد عرضت النصوص تلك المسالك بطرق متعددة، تارة بالإثبات والنفي المباشر، وتارة بالأسئلة الإنكارية التقريرية، وتارة بضرب الأقيسة والأمثلة العقلية الملزمة.

وترجع أصول الطرق التي اعتمدت عليها النصوص في إبطال الشرك وعبادة غير الله إلىٰ ستة طرق:

الطريق الأول: التنبيه إلىٰ نقص المعبودات من دون الله وفقدانها الصفات التي تجعلها مستحقة للعبادة، وإثبات النقص جاء في القرآن بطريقين:

الأول: الإجمال، كما في قوله تعالىٰ: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۖ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤١]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿لَهُۥ دَعۡوَةُ ٱلۡحَقِّۖ وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسۡتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيۡءٍ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيۡهِ إِلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦۚ وَمَا دُعَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ﴾ [الرعد: ١٤]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَيۡدٖ يَبۡطِشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَعۡيُنٞ يُبۡصِرُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۗ قُلِ ٱدۡعُواْ شُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ﴾ [الأعراف: ١٩٥]، علىٰ بعض الأقوال فيها، ونحوها من الآيات.

والثاني: التفصيل، وذلك بنفي عدد من صفات الكمال التي لا بد أن يتصف بها المعبود.

ومن أظهر تلك الأوصاف المنتفية: صفة الخلق، فكل ما عُبد من دون الله لم يخلق شيئا من السماوات والأرض، فكيف يُعبد؟ ونفي الخلق

عما دون الله جاء بصيغة النفي المباشر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠]، وجاء بصيغة ضرب المثل، كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـٔٗا لَّا يَسۡتَنقِذُوهُ مِنۡهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلۡمَطۡلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣]، وجاء بأسلوب السؤال الإنكاري، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ لَهُمۡ شِرۡكٞ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِۖ﴾ [الأحقاف: ٤].

ومن الصفات المنتفية: إمكان النفع والضر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمۡلِكُونَ كَشۡفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمۡ وَلَا تَحۡوِيلًا﴾ [الإسراء: ٥٦]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ أَتَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمۡلِكُ لَكُمۡ ضَرّٗا وَلَا نَفۡعٗاۚ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [المائدة: ٧٦].

ومن الصفات المنتفية: إمكان الرزق، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمۡلِكُ لَهُمۡ رِزۡقٗا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ شَيۡـٔٗا وَلَا يَسۡتَطِيعُونَ﴾ [النحل: ٧٣]، وغيرها من الآيات.

ومن الصفات المنتفية: إمكان النصر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسۡتَطِيعُونَ نَصۡرَكُمۡ وَلَآ أَنفُسَهُمۡ يَنصُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٧]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَوۡلَا نَصَرَهُمُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ قُرۡبَانًا ءَالِهَةَۢۖ بَلۡ ضَلُّواْ عَنۡهُمۡۚ وَذَٰلِكَ إِفۡكُهُمۡ وَمَا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٨].

ومن الصفات المنتفية: سماع الأصوات والكلام والبصر، كما في قوله تعالىٰ عن إبراهيم مخاطبا أباه: ﴿إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٤٢]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن تَدۡعُوهُمۡ إِلَى ٱلۡهُدَىٰ لَا يَسۡمَعُواْۖ وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨]، وكما

في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١].

ومن الصفات المنتفية: المشاركة في ملك شيء من الكون، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: ٢٢].

الطريق الثاني: التنبيه إلىٰ أن المعبودات لا تملك النفع والضر لنفسها، فكيف تقدمه لغيرها؟! كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُواْ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُواْ لَهُۥٓ ۖ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت: ١٧]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾ [الفرقان: ٣].

الطريق الثالث: التنبيه إلىٰ قصورها غير المتناهي عن كمال الله تعالىٰ، كما في قوله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [لقمان: ١١]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٣٤﴾ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٤، ٣٥]، وكما

في قوله تعالىٰ: ﴿يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾ إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فَاطِر: ١٣، ١٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي ٱلْأَرْضِ أَم بِظَٰهِرٍ مِّنَ ٱلْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا۟ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الرَّعد: ٣٣]، ومعنىٰ هذه الآية: أن الله تعالىٰ هو الرب لكل شيء في الكون والمدبر له، فإن كنتم تزعمون أن معه آلهة أخرىٰ تتصف بمثل صفات كماله فسموها، واذكروا صفات كمال فيها، وهذا إبهات لهم؛ لأنهم لا يمكن أن يذكروا لآلهتهم صفات مثل صفات كمال الله تعالىٰ ولا قريبا منها.

الطريق الرابع: التنبيه إلىٰ احتياجها وفقرها، كما في قوله تعالىٰ: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [المَائدة: ٧٥].

الطريق الخامس: التنبيه إلىٰ خضوعها لله تعالىٰ وتذللها له سبحانه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ [الإسرَاء: ٥٧]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسرَاء: ٤٢]، علىٰ أحد الأقوال في الآية.

الطريق السادس: التنبيه إلىٰ أن الأصنام التي يعبدها الناس أنقص من العابدين أو مثلهم في الصفات، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ

﴿أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ٱدْعُوا۟ شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ﴾ [الأعراف: ١٩٥]، علىٰ بعض الأقوال فيها، فقد قيل: إن المراد بهذه الاستفهامات: الإنكار علىٰ المشركين: كيف يعبدون أصناما أنقص منهم في الصفات؟ وكما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٤].

المسلك الثالث: بيان حسن التوحيد، والكشف عن آثاره الجميلة في حياة الإنسان:

سلكت النصوص الشرعية في إثبات حسن التوحيد، وتنبيه الناس إلىٰ آثاره الجميلة في حياتهم طرقا متعددة، منها:

الطريق الأول: تشبيهه بالشجرة الطيبة ذات الجذور الثابتة والأغصان المرتفعة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٤، ٢٥].

وفي بيان وجه دلالة هذه الآية يقول ابن عباس: «﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً﴾ [إبراهيم: ٢٤]، شهادة: أن لا إله إلا الله، ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ وهو المؤمن، ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ﴾ يقول: «لا إله إلا الله»، ثابت في قلب المؤمن، ﴿وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ يقول: يرفع بها عمل المؤمن إلىٰ السماء»[1].

الطريق الثاني: تشبيه التوحيد والإيمان بالعروة الوثقىٰ، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وفي بيان دلالة هذه الآية يقول الطبري: «العروة

(١) رواه الطبري في تفسيره (١٣/ ٦٣٤).

في هذا المكان مَثَلٌ للإيمان الذي اعتصم به المؤمن، فشبهه في تعلقه به وتمسكه به بالمتمسك بعروة الشيء الذي له عروة يتمسك بها، إذ كان كل ذي عروة فإنما يتعلق من أراده بعروته . . . ومعنىٰ الكلام: فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله، فقد اعتصم من طاعة الله بما لا يخشىٰ مع اعتصامه خذلانه إياه وإسلامه عند حاجته إليه في أهوال الآخرة، كالمتمسك بالوثيق من عرىٰ الأشياء التي لا يخشىٰ انكسار عراها»[١].

الطريق الثالث: وصف التوحيد بأنه عهد بين العبد وربه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِـَٔايَـٰتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٧٧﴾ أَطَّلَعَ ٱلْغَيْبَ أَمِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَـٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٧٧، ٧٨]، فالله جل وعلا في هذه الآية ينكر علىٰ الكافر الذي يدّعي بأن الله سيؤتيه مالا وولدا، فيقول: هل اطلع علىٰ الغيب أم هل آمن بالله ووحّده فيكون له عهد عند الله، وقد فسر عدد من أئمة السلف، منهم ابن عباس ومحمد بن كعب القرظي وغيرهما بأن العهد: هو قول لا إله إلا الله[٢].

الطريق الرابع: تصوير التوحيد بمن يسير علىٰ طريق واضح بيِّن لا خطر فيه ولا زلل، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَن يَمْشِى مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِى سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الملك: ٢٢]، فهذا مثل ضربه الله ليبين به حال المشرك وحال الموحد، فحال المشرك كحال من يسير منحنيا علىٰ وجهه، في طريق مظلم غامض لا يدري أين يسلك به ولا كيف يذهب بل هو تائه حائر ضال، وحال المسلم كحال رجل يسير وهو منتصب القامة في طريق واضح بيِّن مستقيم لا لبس فيه ولا خوف ولا اضطراب، فهذا التصوير يبين حسن التوحيد وقبح الشرك في آن واحد.

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٥٥٢-٥٦١).

(٢) انظر: زاد المسير، ابن الجوزي (٥/ ٢٦١).

المسلك الرابع: بيان قبح الشرك، والكشف عن آثاره الضارة في حياة الإنسان:

الطريق الأول: تشبيه الشرك بالشجرة الخبيثة التي لا نفع فيها ولا خير ولا ثبات لها ولا استقرار، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾ [إبراهيم: ٢٦].

فهذا مثل ضربه الله للشرك والمشرك، وفي بيان دلالته يقول ابن عباس: «ضرب الله مثل الشجرة الخبيثة كمثل الكافر، يقول: إن الشجرة الخبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار، يقول: الكافر لا يقبل عمله، ولا يصعد إلىٰ الله، فليس له أصل ثابت في الأرض، ولا فرع في السماء، يقول: ليس له عمل صالح في الدنيا ولا في الآخرة»[1].

الطريق الثاني: بيان أن الشرك ادعاء مجرد لا يمكن أن يقام عليه برهان البتة، والقرآن يصف ما أقدم عليه الكفار من الشرك بالله بأنه ليس عليه دليل وليس لديهم حجة ولا برهان، وهذا المعنىٰ تكرر كثيرا في القرآن، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَمَا لَيْسَ لَهُم بِهِۦ عِلْمٌ ۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾ [الحج: ٧١]، وكقوله تعالىٰ: ﴿سَنُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ بِمَآ أَشْرَكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا ۖ وَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۚ وَبِئْسَ مَثْوَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ١٥١]، وكقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧].

وهذه الآيات كلها تصب في معنىٰ واحد، وهو: أن الإشراك بالله تعالىٰ لا يمكن أن تقوم عليه حجة بيّنة، ولا يمكن لأحد أن يقيم دليلا

---

(١) رواه الطبري في تفسيره (١٣/ ٦٥٥).

سليما يثبت به صحة الشرك، فكل من أشرك بالله تعالىٰ في عبادته فهو مخالف للعلم الصحيح، ولهذا أمر الله تعالىٰ نبيه ﷺ أن يقول للكفار: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤]، وهذا كله يؤكد علىٰ أن كل من أشرك بالله فهو خالٍ من الدليل الصحيح، وعاجز عن إقامته علىٰ فعله، وكفىٰ بذلك دلالة علىٰ قبح الشرك ووجوب النفور منه.

الطريق الثالث: إثبات أن حقيقة الشرك لا يرضىٰ المشرك أن يطبقها علىٰ نفسه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨].

ويشرح ابن القيم دلالة هذا المثل فيقول: «هذا دليل قياس احتج الله سبحانه به علىٰ المشركين حيث جعلوا له من عبيده وملكه شركاء، فأقام عليهم حجة يعرفون صحتها من نفوسهم لا يحتاجون فيها إلىٰ غيرهم، ومن أبلغ الحجاج أن يُؤخذ الإنسان من نفسه ويحتج عليه بما هو في نفسه مقرر عندها معلوم لها، فقال: هل لكم مما ملكت أيمانكم من عبيدكم وإمائكم شركاء في المال والأهل، أي: هل يشارككم عبيدكم في أموالكم وأهليكم، فأنتم وهم في ذلك سواء تخافون أن يقاسموكم أموالكم ويشاطروكم إياها ويستأثرون ببعضها عليكم كما يخاف الشريك شريكه»[(١)].

وهذه الآية تدل علىٰ إبطال الشرك في توحيد العبادة بقياس الأولىٰ، ولهذا يقول ابن كثيرا معلقا عليها: «ولما كان التنبيه بهذا المثل علىٰ براءته

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (١/ ٢١٠).

تعالىٰ ونزاهته بطريق الأولىٰ والأحرىٰ، قال: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨]»[١].

ومما يدخل في هذا الطريق قوله ﷺ: «**إن مثل من أشرك بالله كمثل رجل اشترىٰ عبدا من خالص ماله بذهب أو ورِق، فقال: هذه داري وهذا عملي فاعمل وأد إلي، فكان يعمل ويؤدي إلىٰ غير سيده، فأيكم يرضىٰ أن يكون عبده كذلك؟!**»[٢].

الطريق الرابع: إثبات أن الشرك يؤدي إلىٰ حالة فظيعة من الاضطراب والتشتت، نتيجة لتعدد من يتعلق بهم المشرك، كما قال تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩]، فهذا المثل: «ضربه الله سبحانه للمشرك والموحد، فالمشرك بمنزلة عبد تملكه جماعة مشتركون في خدمته لا يمكنه رضاهم أجمعين، والموحّد لما كان يعبد الله وحده، فمثله كمثل عبد رجل واحد، قد سلم له وعلم مقاصده وعرف الطريق إلىٰ رضاه، فهو في راحة من تشاحن الخلطاء فيه، بل هو سالم لمالكه من غير منازع فيه مع رأفة مالكه به ورحمته له وشفقته عليه وإحسانه إليه وتوليته بمصالحه، فهل يستوي هذان العبدان؟!»[٣].

الطريق الخامس: إثبات أن الشرك يؤدي بالمشرك إلىٰ فقدان القواعد والأسس التي يعتمد عليها، وإلىٰ فقدان من يحميه، ويصبح كمن فقد التوازن والاستقرار في مسيره، وبات حاله مكشوفا لكل من أراد المساس

(١) تفسير القرآن العظيم (٦/ ٣١٢).

(٢) رواه الترمذي (٢٨٦٣)، وابن خزيمة في صحيحه (١٨٩٥)، والحاكم في المستدرك (١٥٣٤).

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (١/ ٢٤٢).

به، كما في قوله تعالىٰ: ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: ٣١]، فهذا المثل يبين حال المشرك في أقبح صورة، إذ يظهره كمن فقد الأساس والاستقرار والمستند الصحيح، فهو كمن خر من السماء فتلقفته الطير في الهواء فمزقته في حواصلها إربا إربا، أو كمن عصفت به الريح فذهبت به في مكان بعيد سحيق لا يعلم به أحد(١).

يقول السعدي: «من ترك الإيمان، بمنزلة الساقط من السماء، عرضة للآفات والبليات، فإما أن تخطفه الطير فتقطعه أعضاء، كذلك المشرك إذا ترك الاعتصام بالإيمان تخطفته الشياطين من كل جانب، ومزقوه، وأذهبوا عليه دينه ودنياه»(٢).

الطريق السادس: التنبيه علىٰ أن الشرك فيه إساءة إلىٰ المحسن، وهو الله سبحانه وتعالى، وهذا المعنىٰ كرر الله تعالىٰ التنبيه عليه كثيرا في القرآن، يقول تعالىٰ: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ ﴿٥٣﴾ ثُمَّ إِذَا كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ﴿٥٤﴾ لِيَكْفُرُوا۟ بِمَآ ءَاتَيْنَٰهُمْ فَتَمَتَّعُوا۟ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٥٣-٥٥]، ويقول تعالىٰ: ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَىٰنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٣﴾ قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٦٣، ٦٤]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِىَ مَا كَانَ يَدْعُوٓا۟ إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾ [الزمر: ٨].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٢٣٤).

(٢) تيسير الكريم الرحمن (٥٣٨).

فهذه الآيات تدل علىٰ معنىٰ واحد، وهو: أن الله تعالىٰ هو صاحب الإنعام المطلق، وهو وحده الذي يجب أن يُفرد بالعبادة، ومع ذلك فالمشرك مع إدراكه بأن كل النعم التي هو فيها من عند الله تراه يشرك مع الله غيره ولا يفرده بالخضوع، ويجعل معه أندادا، ويتوجه إلىٰ غيره.

الطريق السابع: التنبيه علىٰ أن المشرك مهما كان يقينه فيمن أشرك به، فإنه لا محالة سيضطرب ويفقد يقينه بشركه عند نزول المصائب به، ويرجع إلىٰ فطرته ومقتضيات العقل السليم، وهذا دليل ظاهر في أن الشرك ليس مسلكا صحيحا، وهذا المعنىٰ كرر الله تعالىٰ تنبيه المشركين عليه كثيرا، كما في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم مَّتَٰعَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ٢٢، ٢٣]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧].

الطريق الثامن: التنبيه علىٰ أن الشرك يستلزم سوء الظن بالله تعالىٰ، فإن المشرك لا يقدم علىٰ اتخاذ الوسطاء إلىٰ الله إلا وهو قد أساء الظن برحمة الله وكرمه، وتوهم أن عطاء الله لا يكون إلا بتوسط أحد من الخلق، ويدل علىٰ هذا المعنىٰ قوله تعالىٰ علىٰ لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ ﴿٨٦﴾ فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ٨٦، ٨٧]، أي: فما الظن القبيح الذي ظننتموه بربكم حتىٰ أقدمتم علىٰ عبادة غيره، فتوهمتم أن غيره يستحق العبادة أو أنه لا يعاقبكم علىٰ الجُرم الكبير الذي وقعتم فيه،

يقول السعدي: «فما ظنكم برب العالمين، أن يفعل بكم وقد عبدتم معه غيره؟ وهذا ترهيب لهم بالجزاء بالعقاب علىٰ الإقامة علىٰ شركهم، وما الذي ظننتم برب العالمين من النقص حتىٰ جعلتم له أندادا وشركاء»[١].

ويقول المقريزي: «فما ظنّكم أن يجازيكم إذا عبدتم معه غيره، وظننتم أنه يحتاج في الاطلاع علىٰ ضرورات عباده، لمن يكون بابا للحوائج إليه، ونحو ذلك، وهذا بخلاف الملوك، فإنهم محتاجون إلىٰ الوسائط ضرورةً لحاجتهم وعجزهم وضعفهم، وقصور علمهم عن إدراك حوائج المضطرين، فأما من لا يشغله سمع عن سمع، وسبقت رحمته غضبه، وكتب علىٰ نفسه الرّحمة، فما تصنع الوسائط عنده؟ فمن اتخذ واسطةً بينه وبين الله تعالىٰ فقد ظنّ به أقبح الظن، ومستحيل أن يشرعه لعباده، بل ذلك يمتنع في العقول والفطر»[٢].

الطريق التاسع: التنبيه علىٰ أن الشرك منافٍ لعظمة الخالق وتعظيمه، فمن أشرك غير الله معه في شيء من المعاني الخالصة له، كغاية الحب والتذلل والتوكل وغيرها فهو في الحقيقة ينتهك تعظيم الله، كما في قوله تعالىٰ: ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ۝٦٦ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٦، ٦٧].

فالله تعالىٰ يخبر أن المشركين لم يعظموا الله تعالىٰ حق التعظيم، مع أن الشواهد الموجبة لذلك ظاهرة بينة، فهو الخالق لكل شيء المتصرف في تدبير كل ما في الوجود، ثم بين لهم بأنه يتنزه عن كل ما وقعوا فيه من الشرك تنبيها لهم علىٰ حقيقة حالهم.

---

(١) تيسير الكريم الرحمن (٧٠٥).

(٢) تجريد التوحيد المفيد (٣٢).

الطريق العاشر: التنبيه علىٰ أن الشرك وضع للشيء في غير موضعه، فهو أعظم أنواع الظلم، والنفوس السوية تنفر من الظلم أشد النفران، يقول الله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

فالله تعالىٰ في هذه الآية يكشف عن أن المشرك وقع في أعظم صور الظلم ووضع الأمور في غير موضعها، وذلك حين جعل المخلوقات شريكة مع الله في الخضوع والتذلل والتعبد.

الطريق الحادي عشر: التنبيه علىٰ أن الشرك يعد خروجا عن نظام العالم كله، وذلك أن كل من في السماوات والأرض خاضع لله تعالىٰ مستسلم له وحده، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣].

فالله تعالىٰ ينكر علىٰ المشركين، ويقول: ماذا يريد هؤلاء؟! هل يريدون غير توحيد الله والخضوع له، والكون كله خاضع له سبحانه والخلق كلهم منقادون مستسلمون له إما طوعا واختيارا، وهم المؤمنون المسلمون المنقادون لعبادة ربهم، وإما كرها وهم سائر الخلق، حتىٰ الكفار مستسلمون لقضائه وقدره لا خروج لهم عنه، ولا امتناع لهم منه، فالمشرك في الحقيقة خارج عن مسار الخلائق كلها، ومعارض لمسيرة الكون.

فهذه المسالك وغيرها تدل بجلاء علىٰ أن عبادة الله تعالىٰ حسنة في نفسها، وحسنها ثابت بالعقل والفطرة، وأن الشرك بالله في عبادته قبيح في نفسه، وقبحه ثابت بالعقل والفطرة، فتلك الدلالة تقوم في حقيقتها علىٰ معان عقلية بيّنة ومضامين فطرية جليّة.

الطريق الثاني عشر: بيان خيبة أمل المشرك فيما أشرك به وضخامة توهمه فيه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤١]، فهذا مثل ضربه الله تعالىٰ للمشركين في اتخاذهم آلهة من دون الله، يرجون نصرهم ورزقهم، ويتمسكون بهم في الشدائد، فهم في ذلك كبيت العنكبوت في ضعفه ووهنه، فليس في أيدي هؤلاء من آلهتهم إلا كمن يتمسك ببيت العنكبوت، فإنه لا يجدي عنه شيئا، فلو علموا هذا الحال لما اتخذوا من دون الله أولياء(١).

الطريق الثالث عشر: تشبيه المشرك برجل ضل الطريق وسمع أصوات أصحاب يعرفهم يدعونه إلىٰ الطريق، وسمع صوت رجل لا يعرفه يدله علىٰ طريق آخر، فاتبع صوت من لا يعرفه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٧١].

يقول ابن كثير: «هذا مثل ضربه الله للآلهة ومن يدعو إليها، والدعاة الذين يدعون إلىٰ الله ﷻ، كمثل رجل ضل عن طريق تائها ضالا؛ إذ ناداه مناد: يا فلان بن فلان، هلم إلىٰ الطريق، وله أصحاب يدعونه: يا فلان، هلم إلىٰ الطريق، فإن اتبع الداعي الأول، انطلق به حتىٰ يلقيه إلىٰ الهلكة وإن أجاب من يدعوه إلىٰ الهدىٰ، اهتدىٰ إلىٰ الطريق»(٢).

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/ ٢٧٩).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٣/ ٢٧٩).

الطريق الرابع عشر: الإشارة إلىٰ أن الشرك فيه قلب للحقائق وتغيير للقوانين، فإن من المعروف عند كل العقلاء أن العبد الفقير إنما يشكر من خلقه ودبر أمره وأعطاه كل شيء، ولا يعين من كان عدوا له وساعيا فيما يخالف أمره، وفعل ما يبغضه، ولكن المشرك قلب الحقائق، فاتبع الشيطان وأعانه علىٰ مخالفه أمر الله تعالىٰ.

وقد أشار القرآن إلىٰ هذا المعنىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ ۗ وَكَانَ ٱلْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِۦ ظَهِيرًا﴾ [الفُرْقَانِ: ٥٥]، فإن القول المشهور فيها أن الكافر أعان الشيطان علىٰ معصية الله ومخالفة أمره، مع أن الله هو الذي خلقه ورزقه وأعطاه.

وثم قول آخر في معنىٰ الآية ذكره الطوفي، حاصله أن المراد بالرب هنا الصنم، فيكون معنىٰ الآية، وكان الكافر هو الذي يناصر صنمه الذي يعبده ويدافع عنه ويقوم علىٰ شؤونه، وهذا المعنىٰ إن صح يتضمن قلب الحقائق أيضا، فمن المعروف عند العقلاء كلهم أن المعبود يكون مستغنيا عن عابده، وأنه هو الذي يصرف حال العابد ويدبره أمره، يكون عليها حاكما ومهيمنا ومتصرفا ومناصرا ومدافعا عنه، ولكن المشرك قلب الحقائق فاتخذ أصناما هو الذي يصنعها وهو الذي يدبر أمرها وهو الذي يدافع عنها وهو الذي يقوم بشؤونها.

يقول الطوفي في بيان هذا المعنىٰ: «شأن الإله أن يكون ظهيرا، أي: حاكما مستظهرا علىٰ عبيده، وهؤلاء بالعكس؛ لأنهم ظهراء علىٰ أربابهم، إذ أحدهم يسوس ربه ويطعمه ويخدمه، وربما عمل ربا من حيس أو تمر، ثم إذا جاع أكله، والإلهية تقتضي خلاف ذلك»[١].

---

(١) علم الجذل في علم الجدل (١٧٣).

معنىٰ شهادة أن لا إله إلا الله:

التعريف بمعنىٰ شهادة أن لا إله إلا الله وبيان شروطها مناسب جدا في هذا الموضع؛ لأنها في الحقيقة هي المعبرة عن توحيد العبادة، وهي شعاره الأعظم وعنوانه الأكبر، وما يتعلق بها من مسائل يعد داخلا في نطاق الأبحاث المندرجة ضمن توحيد العبادة، فتأصيل توحيد العبادة يتطلب بالضرورة تأصيل البحث في شهادة أن لا إله إلا الله، والمسائل المتعلقة بالشهادة كثيرة، ولكنا سنقتصر علىٰ قدر منها في هذا المقام(١).

أسماء شهادة أن لا إله إلا الله:

أُطلق علىٰ هذه الكلمة كثير من الألقاب والأسماء، وقد جمع لها البيضاوي أربعة وعشرين اسما(٢).

ومن تلك الأسماء: كلمة التوحيد، لأنها تعبر عن حقيقة التوحيد وهي شعار وعنوان له، ومنها: كلمة الإخلاص، لأنها تدل علىٰ إخلاص العبادة لله دون ما سواه من الخلق، ومنها: الكلمة الطيبة، ومنها: الكلمة الثابتة، والكلمة الباقية، والكلمة العليا، والعروة الوثقىٰ، وكلمة التقوىٰ، وكلمة الصدق، وغيرها من الألقاب والأسماء.

معنىٰ شهادة أن لا إله إلا الله:

تحديد معنىٰ الشهادة يختلف بحسب الأصول العقدية التي ينطلق منها المبين لمعناها، وكذلك يختلف بحسب التقديرات النحوية التي يراعيها

---

(١) اهتم العلماء كثيرا بشهادة أن لا إله إلا الله في معناها وإعرابها وشروطها، وأُفردت فيها مؤلفات كثيرة عند المتقدمين والمعاصرين.

(٢) انظر: شرح أسماء الله الحسنىٰ (١٧٦).

الناظر، ومن أشد المؤثرات في تحديد معناها: الموقف من معنىٰ لفظ «الإله»، وقد وقع الاختلاف في تحديد معناه علىٰ أقوال متعددة، أشهرها قولان: الأول: أنه المعبود، والثاني: أنه الخالق أو القادر.

أما القول الأول: أن معناه المعبود، وهذا القول عليه جمهور العلماء من المفسرين واللغويين وغيرهم، فقد فسر ابن عباس لفظ «الله» بأنه: «ذو الألوهية والمعبودية علىٰ خلقه أجمعين»(١).

ويقول الزجاجي: «إله: فِعال، بمعنىٰ: مفعول، كأنه مألوه، أي: معبود مستحق للعبادة، يعبده الخلق ويؤلهونه»(٢)، ويقول الزجاج: «معنىٰ قولنا: «الإله»، إنما هو الذي يستحق العبادة، وهو تعالىٰ المستحق لها دون من سواه»(٣)، ويقول الجوهري: «أله بالفتح إلاهة، أي عبد عبادة. وإلاهة أيضا: اسم للشمس. والآلهة: الأصنام، سموها بذلك لاعتقادهم أن العبادة تحق لها، وأسماؤهم تتبع اعتقاداتهم لا ما عليه الشيء في نفسه»(٤)، ومقتضىٰ ذلك أن الإله هو المعبود مطلقا.

ويقول الطبري: «هو الذي يألهه كل شيء، ويعبده كل خلق»(٥)، ويقول الزمخشري: «الإله من أسماء الأجناس،كالرجل والفرس اسم يقع علىٰ كل معبود بحق أو باطل، ثم غلب علىٰ المعبود بحق، كما أن النجم اسم لكل كوكب، ثم غلب علىٰ الثريا»(٦)، ويقول ابن فارس: «أله: أله

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/ ١٢١).

(٢) اشتقاق أسماء الله (٢٤).

(٣) تفسير أسماء الله (٢٦).

(٤) الصحاح (٦/ ٢٢٢٣).

(٥) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/ ١٢٠).

(٦) الكشاف (١/ ٤٩).

إلاهة كعبد عبادة، والمتأله: المتعبد، وبذلك سمي الإله، وكان ابن عباس يقرأ: ﴿وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، أي: عبادتك، وكان يقول: إن فرعون كان يُعبد ولا يَعبد»[١]، ويقول ابن جني: «أما «إلاهتك»، فإنه عبادتك، ومنه الإله؛ أي: مستحق العبادة، وقد سميت الشمس: إلاهة وألاهة؛ لأنهم كانوا يعبدونها»[٢].

ويقول الطيبي: «الإله: فِعال، بمعنىٰ: مفعول، كالكتاب بمعنىٰ: المكتوب، من: أله إلهة، أي: عبد عبادة، أو أله ألها إذا تحير؛ لأن الفطن يدهش في معرفة المعبود»[٣]، ويقول البيضاوي: «الإله في الأصل لكل معبود، ثم غلب علىٰ المعبود بالحق، واشتقاقه من ألَه إلهة وألوهة وألوهية بمعنىٰ عبد، ومنه: تأله واستأله، وقيل: من ألِه إذا تحير؛ لأن العقول تتحير في معرفته، أو: من ألِهت إلىٰ فلان، أي: سكنت إليه، لأن القلوب تطمئن بذكره، والأرواح تسكن إلىٰ معرفته، أو: من ألِه، إذا فزع من أمر نزل عليه، وألَه غيره: أجاره؛ إذ العائذ يفزع إليه وهو يجيره حقيقة أو بزعمه، أو: من ألِه الفصيل: إذا ولع بأمه؛ إذ العباد يولعون بالتضرع إليه في الشدائد، أو: من وله: إذا تحير وتخبط عقله»[٤].

وقد اختلف أصحاب هذا القول بعد اتفاقهم علىٰ أن معنىٰ الإله: المعبود، علام يطلق؟ فمنهم من ذهب إلىٰ أنه لا يطلق إلا علىٰ المعبود بحق، وبعضهم ذهب إلىٰ أنه يطلق علىٰ كل معبود سواء كان بحق

---

(١) مجمل اللغة (١٠١).

(٢) المحتسب (١/ ٢٥٥).

(٣) شرح مشكاة المصابيح (٢/ ٤٢٥).

(٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (١/ ٢٦).

أو بباطل، ولهذا الخلاف أثر في تفسير معنىٰ الشهادة، وفي وجه تسمية الأصنام آلهة، كما سيأتي بيانه.

ويدل علىٰ صحة هذا القول عدد من الأدلة، تضمنتها نصوص الشريعة وغيرها(١):

الدليل الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدۡنِ ٱلرَّحۡمَٰنُ بِضُرّٖ لَّا تُغۡنِ عَنِّي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾ إِنِّيٓ إِذٗا لَّفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ إِنِّيٓ ءَامَنتُ بِرَبِّكُمۡ فَٱسۡمَعُونِ﴾ [يس: ٢٢-٢٥]، ومعنىٰ هذه الآية: أن «مؤمن يس» يخاطب قومه قائلا: لماذا لا أفرد الله بالعبادة وهو الذي خلقني؟! ولماذا أتخذ من دونه معبودات لا تنفعني ولا تضرني؟!

الدليل الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ﴾ ثم قال الله تعالىٰ علىٰ لسان عيسىٰ: ﴿مَا قُلۡتُ لَهُمۡ إِلَّا مَآ أَمَرۡتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡۚ﴾ [المائدة: ١١٦، ١١٧].

وهذه الآية تدل بوضوح شديد علىٰ أن معنىٰ الإله: هو المعبود، فإن الله تعالىٰ خاطب عيسىٰ عليه السلام، فقال له: هل قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين؟ وذكر عيسىٰ عليه السلام أنه لم يأمر الناس إلا بعبادة الله وحده، ولو كان معنىٰ الإله الخالق أو القادر، لما كان جواب عيسىٰ عليه السلام صحيحا.

الدليل الثالث: أن عددا من الأحاديث النبوية جاءت فيها روايات متعددة يستعمل فيها لفظ «الإله» بمعنىٰ: المعبود، ومن ذلك حديث عمر بن الخطاب الطويل، وفيه: «أخبرني عن الإسلام، فقال: الإسلام: أن تشهد

---

(١) انظر: رفع الاشتباه عن معنىٰ الإله، المعلمي -ضمن الآثار- (٢/ ٣٨٧)، وحقيقة التوحيد، عبد الرحيم السلمي (٣٥٤-٣٦٠).

أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله . . .»[١]، وجاء في رواية أخرىٰ له: «ما الإسلام؟ قال: **الإسلام: أن تعبد الله، ولا تشرك به شيئا**»[٢].

ومن ذلك حديث وفد عبد القيس، ففي بعض رواياته: «**آمركم بالإيمان بالله وحده، قال: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟** قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: **شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله . . .**»[٣]، وجاء في رواية أخرىٰ: «**آمركم بأربع: اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا . . .**»[٤].

الدليل الرابع: أن تفسير الإله بالمعبود هو الأمر الذي توارد عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، فقد كانوا لا يفسرون الإله إلا بالمعبود أو بمعناه، ولهذا يقول المعلمي: «الصحابة ﷿ كانوا يرون اتحاد معنىٰ شهادة أن لا إله إلا الله ومعنىٰ التزام عبادة الله وعدم الشرك به»[٥].

وينقل الطبري عن ابن عباس ﵄ فيقول: «أما تأويل قول الله: «الله»، فإنه علىٰ معنىٰ ما روي لنا عن عبد الله بن عباس: هو الذي يألهه كل شيء، ويعبده كل خلق»، ثم أورد عن ابن عباس بسنده، أنه قال: «الله ذو الألوهية والمعبودية علىٰ خلقه أجمعين»[٦].

ويلخص الطبري كلام ابن عباس وبعض تلاميذه فيقول: «لا شك أن الإلهة -علىٰ ما فسره ابن عباس ومجاهد- مصدر من قول القائل: أله اللهَ

---

(١) رواه مسلم (٨).

(٢) رواه البخاري (٥٠)، ومسلم (٩).

(٣) رواه البخاري (٤٣٦٨)، ومسلم (١٧).

(٤) رواه مسلم (١٨).

(٥) رفع الاشتباه عن معنىٰ الإله -ضمن آثار المعلمي- (٢/ ١٢).

(٦) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/ ١٢١).

فلان إلاهة، كما يقال: عبد اللهَ فلان عبادة . . . فقد بيّن قول ابن عباس ومجاهد هذا أن أله: عبد»[1]، وفهْم هؤلاء حجة لأنهم من أهل اللسان العربي.

الدليل الخامس: أن الله تعالىٰ أخبر عن قوم موسىٰ عليه السلام أنهم طلبوا منه أن يجعل لهم إلها، كما في قوله: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨]، فهذه الآية من أقوىٰ الأدلة الدالة علىٰ أن لفظ الإله بمعنىٰ المعبود؛ لأن من المستحيل أن يطلب قوم موسىٰ منه أن يجعل لهم خالقا أو قادرا علىٰ الاختراع، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول الرازي: «من المستحيل أن يقول العاقل لموسىٰ: اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وخالقا ومدبرا، لأن الذي يحصل بجعل موسىٰ وتقديره: لا يمكن أن يكون خالقا للعالم ومدبرا له، ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل، والأقرب: أنهم طلبوا من موسىٰ عليه السلام أن يعين لهم أصناما وتماثيل يتقربون بعبادتها إلىٰ الله تعالىٰ»[2].

الدليل السادس: أن المشركين كانوا يسمون أصنامهم آلهة مع أنهم يعتقدون أنها لا تخلق ولا ترزق ولا تحيي ولا تميت، كما ذكر الله عنهم كثيرا في القرآن، ومع ذلك يقولون: ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [سورة ص: ٥].

فهذا الدليل مركب كما ترىٰ من مقدمتين:

الأولىٰ: أن المشركين يقرون بأن أصنامهم لا تملك صفات الربوبية،

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/ ١٢٢).

(٢) التفسير الكبير (١٣/ ٣٥٠).

والثانية: أن المشركين يسمون أصنامهم تلك: الآلهة، والنتيجة الظاهرة من ذلك: أن الإله لا يصح أن يكون بمعنىٰ الخالق الرازق، وإنما هو بمعنىٰ المعبود.

الدليل السابع: توارد كثير من علماء العربية علىٰ تفسير الإله بالمعبود أو ما في معناه، كما سبق نقل بعضه، بل في كلام بعضهم ما يدل علىٰ أنه مجمع عليه بينهم.

فمع أن العلماء قد اختلفوا في معنىٰ الإله في اللغة إلا أن كونه بمعنىٰ المعبود، سواء كان مقتصرا علىٰ المعبود بحق أو في مطلق ما يعبد يجب أن يكون هو الأقوىٰ والمقدم في الاعتبار وفهم النصوص الشرعية، وذلك لعدد من الأمور:

الأمر الأول: الذين قرروا بأنه معناه المعبود، سواء منهم من قصره علىٰ المعبود بحق أو من جعله منهم مطلقا هم الأكثر والأعلم، فإن العلماء الذين تبنوا هذا القول هم من أشهر علماء اللغة والتفسير والعقائد، وقد نسبه عدد من العلماء إلىٰ الجمهور[1].

الثاني: أن كثيرا من المعاني الأخرىٰ المذكورة لمعنىٰ لفظ الإله لا تعارض معنىٰ المعبود، وإنما هي تؤول إليه، فهو أصل جامع لها، فتفسير معنىٰ الإله بأنه من يفزع إليه ويلتجأ إليه عند الشدائد لا يعارض معنىٰ المعبود، إذ الفرع والالتجاء نوع من العبادة، ولهذا فإن الهروي يقول: «قوله تعالىٰ: ﴿قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَـٰهَكَ﴾ يعني: الذي تلجأ إليه وتستغيث به: وسميت أصنام المشركين آلهة؛ لأنهم كانوا يلجؤون إليها فقال الله تعالىٰ: ﴿أَءِلَـٰهٌ مَّعَ

---

(١) انظر: معنىٰ لا إله إلا الله، الزركشي (١١٠).

﴿ٱللَّهِ﴾ أي: أيؤله إلىٰ غيره؟، وقوله: ﴿وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ أي: وعبادتك في قراءة من قرأها، ومن قرأ: ﴿وَءَالِهَتَكَ﴾ أراد: أصنامك وقالوا للشمس إلاهة؛ لأنهم عبدوها»[(١)]، فلم يفرق بين المعنيين.

وكذلك تفسير الإله بمعنىٰ التحير لا يعارض معنىٰ المعبود، فإن المسلمين يتحيرون في عظمة ربهم وخالقهم ومليكهم.

ولهذا فإن بعض العلماء جعل لفظ الإله يرجع إلىٰ أصل واحد، هو المعبود، وهذا لا ينافي أن يكون له معانٍ أخرىٰ هي ليست أصلا فيه، يقول ابن فارس: «الهمزة واللام والهاء، أصل واحد، وهو التعبد، فالإله الله تعالىٰ، وسمي بذلك لأنه معبود، ويقال تأله الرجل، إذا تعبد»[(٢)].

الأمر الثالث: أن كثيرا من العلماء الذين ذكروا المعاني الأخرىٰ غير معنىٰ المعبود، يفسرون لفظ الإله في الشهادة بالمعبود، فيقولون معناه لا معبود إلا الله أو لا معبود بحق إلا الله، ولا يقولون: لا متحير فيه إلا الله أو لا يلجأ إليه إلا الله أو لا محتجب إلا الله أو غيرها من المعاني المذكورة.

فهذه الأمور وغيرها تدل علىٰ أن الأقوال التي قيلت في تفسير معنىٰ الإله ليست متساوية في القوة، وأن القول بأن معناه هو المعبود هو الأقوىٰ، وأنه يجب الأخذ به دون غيره من الأقوال في فهم النصوص الشرعية والحقائق الدينية، ولا يجوز تركه والإعراض عنه إلا بدليل.

ومنه تعرف وجه الخطأ الذي وقع فيه بعض من المعاصرين حين تعامل مع الأقوال التي قيلت في تحديد معنىٰ الإله وكأنها متساوية في القوة

---

(١) كتاب الغريبين في القرآن والحديث (١/ ٩٥).

(٢) معجم مقاييس اللغة (١/ ١٢٧).

والصحة، وأخذ يشنع علىٰ أتباع المذهب السلفي بأنهم اعتمدوا علىٰ معنىٰ من معانيه وأعرضوا عن المعاني الأخرىٰ، والحق أن أتباع المذهب السلفي أخذوا بالمعنىٰ الأقوىٰ الذي عليه جمهور العلماء، والذي تدل عليه عدد من الأدلة، فمسلكهم هو المسلك الصحيح الذي لا غبار عليه.

الاعتراضات علىٰ تفسير الإله بالمعبود والجواب عنها:

وقد اعترض عدد من علماء الكلام علىٰ هذا القول بعدد من الاعتراضات، ترجع أصولها إلىٰ خمسة اعتراضات[(١)]:

الاعتراض الأول: أن الله تعالىٰ موصوف بكونه إلها منذ الأزل، فلو كان معناه المعبود فهذا يقتضي قدم العابدين، وهذا باطل.

وهذا الاعتراض غير صحيح، وذلك لأمور:

الأمر الأول: أنه مبني علىٰ مقدمة غير مسلمة، وهي أن جنس المخلوقات حادث، وهذا المقدمة ينازع فيها عدد من أهل السنة، ويقولون: جنس المخلوقات قديم، فما من مخلوق إلا وقبله مخلوق إلىٰ ما لا بداية، وبناء عليه؛ فما من عابد إلا وقبله عابد إلىٰ ما لا بداية، فنحن نلتزم بأن جنس المخلوقات قديم، فالله تعالىٰ لم يزل معبودا منذ الأزل.

الأمر الثاني: أن استحقاق الله تعالىٰ للعبادة ليس موقوفا علىٰ وجود العابدين، وإنما استحق العبادة لكماله وجلاله سبحانه، وكماله قديم بقدم ذاته.

الأمر الثالث: أن هذا الإشكال لا يرد علىٰ صفة الإلهية فقط، وإنما يرد علىٰ كل الصفات المتعلقة بالمخلوقات، فإنه يصح أن يقال -بناء علىٰ

---

(١) انظر: شرح أسماء الله الحسنىٰ، القشيري (١٢٦)، وشرح أسماء الله الحسنىٰ، الرازي (١٢٥).

قولهم-: إن الله تعالىٰ لا يوصف بأنه غافر ولا رازق ولا معط ولا مانع ولا غيرها من الصفات؛ لأن جنس المخلوقات لم يكن موجودا، ومن المعلوم أن هذا باطل لكونه يستلزم أن الله تعالىٰ كان معطلا عن كماله، ولكونه مناقضا للأدلة الدالة علىٰ دوام فعله وكماله.

الاعتراض الثاني: أن العبادة لا تجب علىٰ العباد إلا بأمر الله، فلو لم يأمر بالعبادة لما كان معبودا، ومعنىٰ هذا: أن الله لم يكن إلها قبل الأمر بالعبادة.

وهذا الاعتراض لا يختلف عن الاعتراض السابق، وهو مبني علىٰ مقدمتين خاطئتين:

المقدمة الأولىٰ: أنه علىٰ التسليم بأن العبادة لا تجب إلا بالأمر، فإنا لا نسلم بأن الله لم يكن آمرا ثم أمر، وإنما نقرر بأن جنس أمر الله قديم وأفراده حادثة، ومعنىٰ ذلك: أنه ما من أمر لله تعالىٰ إلا وقبله أمر إلىٰ ما لا بداية في الأزل، وهذا القول مبني علىٰ قضية قدم جنس أفعال الله كما هو معلوم.

المقدمة الثانية: أن عبادة الله ليست حسنة في ذاتها، ونحن لا نسلم بهذا، فإن عبادة الله يدل العقل علىٰ حسنها في ذاتها، فحسن العبادة لله تعالىٰ ووجوبها ثابت بالعقل والفطرة قبل الشرع، والشرع في شأن العبادة إنما جاء مقررا لوجوبها، ومحددا لصفاتها، ومبينا لثواب فعلها وعقاب تركها، فأصل وجوب العبادة لله تعالىٰ والتذلل له والخضوع لجلاله ثابت بدلالة العقل والفطرة، وأما ما يترتب عليها في الثواب والعقاب، وما يتعلق بها من الضوابط والأحكام فهذا لم يكن إلا بالشرع.

وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن القيم في أثناء استدلاله علىٰ ثبوت الحسن والقبح العقليين: «مما يدل علىٰ ذلك أيضا أنه سبحانه يحتج علىٰ فساد مذهب من عبد غيره بالأدلة العقلية التي تقبلها الفطر والعقول، ويجعل ما ركبه في العقول من حسن عبادة الخالق وحده وقبح عبادة غيره من أعظم الأدلة علىٰ ذلك، وهذا في القرآن أكثر من أن يذكر ههنا، ولولا أنه مستقر في العقول والفطر حسن عبادته وشكره، وقبح عبادة غيره وترك شكره لما احتج عليهم بذلك أصلا»[1]، ثم ذكر أمثلة من القرآن تدل علىٰ ذلك.

الاعتراض الثالث: أنه لو كان الإله بمعنىٰ المعبود، لكان معناه: أن العبد هو الذي جعل الله إلها، وهذا الجعل منافٍ لكمال الربوبية.

وهذا الاعتراض غير صحيح ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن هذا الاعتراض فيه خلط بين معنىٰ الاستحقاق ومعنىٰ التصيير، فالله تعالىٰ هو المعبود لكونه سبحانه هو المستحق للعبادة لكماله وجلاله سبحانه، وهذا الاستحقاق ثابت له بذاته، فهو من لوازم ذاته، لكونه كمالا، فهو سبحانه لم يستحق هذا الكمال من غيره لا بفعل العباد ولا بغيره.

الأمر الثاني: أن هذا الاعتراض يمكن أن يقال في غير اسم «الإله»، فإنه يمكن أن يقال في اسم الله «الوكيل»، فقد نص عدد من علماء العربية بأنه يأتي بمعنىٰ مفعول، أي: إن الناس يجعلون الله كفيلا علىٰ أحوالهم، يقول الزجاج: «الوكيل: يحكىٰ عن أبي زكريا الفراء أنه كان يذهب إلىٰ أن قولنا: الوكيل هو الكافي، ونحن لا نعرف في الكلام: وكَلتُ ولا وكَلتُ

(١) مفتاح دار السعادة (٨/٢).

إليه إذا كُفِيت، فلا ندري من أين له هذا القول، ولكن الوكيل فعيل بمعنىٰ مفعول، من قولك: وكلت أمري إلىٰ فلان، إذا سلمته إليه، والله تعالىٰ موكول إلىٰ تطوّله الأمورُ»[١].

وكذلك اسم «الحميد»، يقول الزجاج: «الحميد: هو فعيل في معنىٰ مفعول، والله تعالىٰ هو المحمود بكل لسان وعلىٰ كل حال»[٢]، ويقول ابن الأثير: «الحميد: المحمود، الذي استحق الحمد بفعله، وهو فعيل بمعنىٰ مفعول»[٣].

وكذلك اسم «الودود»، يقول الزجاج: «الودود: هذا يجوز أن يكون فعولا بمعنىٰ فاعل، ويجوز أن يكون فعولا بمعنىٰ مفعول، والله تعالىٰ وصف نفسه في مواضع بأنه يُحِب ولا يُحِب، ألا وهو أيضا محبوب مودود عند أوليائه فهو بمعنىٰ مودود»[٤].

ومن المعلوم أن هذه الأسماء واستحقاق معانيها كلها ثابتة لله تعالىٰ؛ لأنها من لوازم ذاته وليس هو سبحانه في حاجة إلىٰ الخلق فيها.

والغريب حقا أن رؤوس المتكلمين الذين أوردوا ذلك الاعتراض علىٰ اسم الإله فسروا تلك الأسماء باسم المفعول، يقول القشيري: «معنىٰ الوكيل: الذي وُكل إليه الأمور، فهو فعيل بمعنىٰ مفعول»[٥]، وكذلك فعل الرازي[٦]، ويقول القشيري: «الحميد: اسم من أسماء الله تعالىٰ، وهو

(١) تفسير أسماء الله الحسنىٰ (٥٤).

(٢) تفسير أسماء الله الحسنىٰ (٥٥).

(٣) جامع الأصول (٤/ ١٨٠).

(٤) تفسير أسماء الله الحسنىٰ (٥٢)، وانظر: اشتقاق أسماء الله، الزجاجي (١٥٢).

(٥) شرح أسماء الله الحسنىٰ (٣٠٤).

(٦) انظر: لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات (٢٨٣).

فعيل بمعنىٰ مفعول، محمود بحمده لنفسه وبحمد خلقه له»[١]، وكذلك فعل الرازي[٢]، وذكر القشيري في معنىٰ اسم الودود قولين: أحدهما: أنه بمعنىٰ فاعل، والثاني: أنه بمعنىٰ مفعول، ولم يرجح بينهما، وظاهر أمره أنه يصححهما[٣]، وكذلك فعل الرازي[٤].

فإنه يقال: لو كان «الوكيل» بمعنىٰ: الموكَل، و«الحميد» بمعنىٰ: المحمود، و«الودود» بمعنىٰ: المودود؛ لكان معنىٰ ذلك: أن الله لم يكن متصفا بتلك الصفات حتىٰ فعلها العباد له! وأي جواب يذكرونه عن هذا الإلزام يصح أن يذكر في اسم الإله.

الأمر الثالث: أن هذا الاعتراض فيه غفلة عن حقيقة فعل العباد في التعبد، فهم في الحقيقة لا يؤسسون صفة جديدة لله تعالىٰ ولا ينشئونها بأفعالهم، وإنما غاية ما يحدث عنهم أنهم يجعلونها خاصة بالله تعالىٰ لا تصرف لغيره، وهذا المعنىٰ يسمىٰ في اللغة توحيدا وجعلا، وقد أُثبت ذلك في القرآن، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: ٩١]، ومعنىٰ هذه الآية: أن أصحاب العهود والأيمان جعلوا الله شهيدا علىٰ أفعالهم، وشهادة الله وعلمه بها ذاتية لم تكن بجعلهم، وإنما الجعل هنا فعل من أفعالهم، ليس وصفا لله تعالىٰ، فكذلك الحال في استحقاق الله للعبادة فهو وصف ذاتي له، وإنما هو من المخلوقين توحيده فيه.

(١) شرح أسماء الله الحسنىٰ (٣١٤).

(٢) انظر: لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات (٢٨٩).

(٣) انظر: شرح أسماء الله الحسنىٰ (٢٨٧).

(٤) انظر: لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات (٢٧٤).

الاعتراض الرابع: أن الله تعالىٰ إله لمن لا قصد له ولا إرادة وهي الجمادات، والعبادة تتطلب القصد والإرادة.

وهذا الاعتراض غير صحيح، فإن المراد بالعبادة الخضوع والتذلل لله تعالىٰ، وهي قد تكون بالاختيار، وذلك من المخلوقات المختارة، وقد تكون بالاضطرار، وذلك من المخلوقات غير المختارة، كما قال تعالىٰ: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]، وكما قال تعالىٰ: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤٣﴾ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٣، ٤٤]، والصحيح أن التسبيح والسجود المنسوب إلىٰ الجمادات حقيقي يناسب خلقتها وطبيعتها، وليس مجرد دلالة علىٰ خالقها.

الاعتراض الخامس: أن المشركين عبدوا أصنامهم، فيلزم علىٰ ذلك أن تكون تلك الأصنام آلهة.

وهذا الاعتراض غير مشكل، أما علىٰ قول من يقول: معنىٰ الإله المعبود مطلقا، فلا إشكال في أن أصنام المشركين تسمىٰ آلهة، وقد أقر القرآن تسميتها بذلك، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ [هود: ١٠١]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ﴾ [الصافات: ٨٤]، ولكنها آلهة باطلة، لم تعبد بالحق، فليس في تسمية الأصنام آلهة ما يشكل علىٰ تفسير الإله بالمعبود، بل فيها ما يؤكد صحة تفسير الإله بالمعبود، ثم المعبود قد يكون بحق وقد لا يكون، وقد يكون مستحقا للعبادة وقد لا يكون.

وأما علىٰ قول من يقول: معنىٰ الإله المعبود المستحق للعبادة، فإن معنىٰ تسمية الأصنام آلهة أي بناء علىٰ اعقاد المشركين فيها وليس بناء علىٰ

أنها تستحق التسمية في نفسها، وقد نبه على هذا المعنىٰ جملة ممن يقرر بأن معنىٰ الإله هو المستحث للعبادة، يقول الجوهري: «أله بالفتح إلاهة، أي عبد عبادة. وإلاهة أيضا: اسم للشمس. والآلهة: الأصنام، سموها بذلك لاعتقادهم أن العبادة تحق لها، وأسماؤهم تتبع اعتقاداتهم لا ما عليه الشيء في نفسه»[(١)].

القول الثاني: أن الإله بمعنىٰ الخالق أو القادر، وقد قرر هذا المعنىٰ عدد قليل من علماء الكلام، وفي تقريره يقول البيهقي: «الله معناه: من له الإلهية، وهي: القدرة علىٰ اختراع الأعيان»[(٢)]، ويقول ابن فورك في حكاية قول أبي الحسن الأشعري: «وفسر الألوهية بأنها القدرة علىٰ اختراع الجواهر والأعراض، وذكر أن ذلك أسدّ الأقاويل المقولة في معنىٰ الإله»[(٣)]، ويقول الرازي: «الإله: من له الإلهية، وهي: القدرة علىٰ الاختراع»[(٤)].

وذكر القشيري عددا من المعاني وجعلها راجعة إلىٰ معنىٰ واحد، حيث يقول: «فإن قيل: ما الذي يصح في معنىٰ هذا الاسم إذا لم يصح ما ذكرتموه من الأقاويل؟ قيل: قد اختلفت أقاويل أهل الحق في ذلك، والكل متقارب يرجع إلىٰ معنىٰ واحد، فمنهم من قال: الإله: من له الألوهة، والألوهة: القدرة علىٰ الاختراع، ومنهم من قال: هو المستحق لأوصاف العلو والرفعة، ومنهم من قال: هو من له الخلق والأمر»[(٥)].

---

(١) الصحاح (٦/ ٢٢٢٣).

(٢) الاعتقاد (٤٩).

(٣) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري (٤٨)، وانظر النسبة نفسها: أصول الدين، البغدادي (١٢٣).

(٤) انظر: شرح أسماء الله الحسنىٰ (١٢٤).

(٥) شرح أسماء الله الحسنىٰ (١٢٨).

ثم جاء عدد من المتأخرين، وقرروا بأن الإله والرب بمعنىٰ واحد، وفي هذا يقول زيني دحلان: «ليس الرب غير الإله، بل هو الإله بعينه»[(١)].

ولا بد من التنبيه علىٰ أن عددا من الدارسين نسبوا هذا القول إلىٰ علماء الكلام بما يوحي أنه قول لهم جميعا، وهذا غير صحيح، وإنما هو قول لكثير منهم، وكثير منهم يقرر القول الأول كما سبق النقل عنهم.

ولا بد من التنبيه أيضا علىٰ أن بعض من فسر الإله بالقادر علىٰ الاختراع لا يقصد حصر معناه في هذا الأمر، وإنما يقصد بيان أخص وصف الإله وتحديده بالقادر علىٰ الاختراع، ولهذا قد تجد بعض من فسر الإله بالقادر علىٰ الاختراع يفسره في مواضع آخر بالمعبود، وسبب ذلك راجع إلىٰ الاعتبار السابق.

وهذا التفسير إن قُصد به أنه من المعاني قد يشملها لفظ الإله أو يستلزمها في حق الله، أو إن قصد أنه من المعاني التي قد يطلق عليها لفظ الإله فلا بأس بذلك، فإن الإله الحق لا بد أن يكون قادرا خالقا، ولفظ الإله قد يطلق علىٰ عدد من المعاني بناء علىٰ اختلاف التراكيب والسياقات.

وأما إن قُصد أن ذلك هو الأصل في معناه في اللغة والنصوص الشرعية، أو قصد أن ذلك هو أخص وصف الله تعالىٰ فهذا غير صحيح؛ لأنه مخالف لاستعمال النصوص الشرعية لهذا اللفظ، ولما قرره الصحابة وأتباعهم الكرام، ولما عليه جمهرة علماء الإسلام كما سبق بيانه.

---

(١) الدرر السنية (٤٠).

ولأنه مخالف لحال دعوة الأنبياء مع أقوامهم، وحال أقوام الأنبياء مع ما دُعوا إليه، فإن الأنبياء دعوتهم إلىٰ توحيد الله، ومع ذلك فأولئك الأقوام لم يقبلوا منهم، ولم يوحدوا الإله الحق بالعبادة، وإنما أصروا علىٰ تعدد ما يتعبدون له، وفي بيان هذا الوجه يقول ابن تيمية: «الإله: هو بمعنىٰ المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنىٰ: القادر علىٰ الخلق، فإذا فسر المفسر الإله بمعنىٰ: القادر علىٰ الاختراع، واعتقد أن هذا أخص وصف للإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من المتكلمة الصفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين»[1].

فابن تيمية هنا لا يتحدث عن المعاني التي يمكن أن يشملها لفظ الإله، ولا عن معناه حين يطلق علىٰ الله تعالىٰ، وإنما يتحدث عن قول من يجعل الأصل في معنىٰ الإله القدرة علىٰ الاختراع، ويجعل ذلك أخص وصف لله تعالىٰ.

وقد استدل القائلون بهذا القول بعدد من الأدلة، منها:

الدليل الأول: أن فرعون سأل موسىٰ فقال له: وما رب العالمين؟ وأجابه موسىٰ بقوله: رب السماوات والأرض، فلولا أن الإلهية بمعنىٰ القدرة علىٰ الاختراع، لم يكن جواب موسىٰ صائبا[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٦).

(٢) انظر: شرح أسماء الله الحسنىٰ، الرازي (١٢٤)، وشرح أسماء الله الحسنىٰ، البيضاوي (١٦٦).

وهذا الدليل لا يدل علىٰ أن معنىٰ الإله: هو القادر علىٰ الاختراع، وذلك لأمور:

الأمر الأول: أن فرعون لم يكن يسأل عن حقيقة الله تعالىٰ أو صفته، بل كان منكرا لوجود الله علىٰ أحد الأقوال، فسؤاله للإنكار وليس للاستفهام، فناسب أن يذكر في الجواب عنه الدليل علىٰ ضرورة وجود الله تعالىٰ، وهو أنه الخالق للسموات والأرض والمدبر لهما ولما فيهما.

الأمر الثاني: أنه علىٰ التسليم بأن فرعون كان مقرا بوجود الله وأنه كان يسأل عن حقيقة الله تعالىٰ وصفته، فإن ذِكر السبب الداعي لتفرد الله بالإلهية هو الأكمل في هذا الحال، لأن الانحراف الأخطر عند فرعون هو الانحراف في إفراد الله بالعبادة، فبدل أن يذكر موسىٰ تفرد الله بالإلهية، ثم يسأله فرعون عن دليل ذلك وسببه، ذكر له الأسباب مباشرة، فيكون معنىٰ الجواب: رب العالمين هو المستحق للعبادة الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما، فلا يصح أن يُخضع إلا له ولا يتذلل إلا لجلاله.

الدليل الثاني: أن العرب لا يطلقون لفظ الإله إلا لمن يعتقدون فيه أنه يستحق التعظيم، فعلمنا أن هذا اللفظ لا يطلق إلا علىٰ من اتصف بالصفات الموجبة للتعظيم، وهي: الاختراع والرفعة والقدرة[1].

وهذا الدليل غير صحيح، لأن فيه خلطا بين البحث في معنىٰ اللفظ وبين البحث في الأسباب الموجبة لاستحقاق معناه، فلا شك أن الموجود لا يكون مستحقا للإلهية حتىٰ يكون متصفا بقدر من الصفات، ولكن بحثنا ليس في الأسباب الموجبة لاستحقاق الألوهية، وإنما في معنىٰ الألوهية

(١) انظر: شرح أسماء الله الحسنىٰ، القشيري (١٢٨).

ذاتها، وقد تواردت مقالات جمهرة من علماء اللغة وغيرهم علىٰ أنها راجعة إلىٰ معنىٰ التعبد والتأله، ومما يدل علىٰ ذلك أن كثيرا منهم ذهب إلىٰ أن لفظ الإله يطلق في اللغة وفي النصوص الشرعية علىٰ الإله الحق الذي اتصف بالصفات الموجبة لاستحقاقه للألوهية، وعلىٰ الإله الباطل أيضا[١].

الدليل الثالث: أن الله تعالىٰ حين قرر البشر بربوبيته قال لهم: «ألست بربكم»، ولم يقل: ألست بإلهكم، فخاطبهم بالربوبية واكتفىٰ منهم بالإقرار بها، فدل ذلك علىٰ أنه لا فرق بين الربوبية والألوهية، وأنهما بمعنىٰ واحد.

والاعتماد علىٰ هذا الدليل في جعل معنىٰ الإله: القادر علىٰ الاختراع، غير صحيح، وذلك لأمور:

الأمر الأول: أنه لا حجة فيه ملزمة، وإنما غاية ما فيه: أن لفظ الرب يطلق علىٰ الألوهية، ونحن لا ننازع في ذلك، فالبحث ليس في صحة إطلاق لفظ الرب علىٰ الألوهية، وإنما في تحديد معنىٰ الألوهية ذاتها، والزعم بأنها منحصرة في معنىٰ القدرة والاختراع.

ومما يدل علىٰ ذلك ما روي عن ابن عباس أنه فسر خطاب الله تعالىٰ بأنه تقرير علىٰ توحيد العبادة، حيث قال: «مسح الله صلب آدم، فاستخرج منه كل نسمة خلقها إلىٰ يوم القيامة، وأخذ عليهم الميثاق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا»[٢].

---

(١) انظر: اشتقاق أسماء الله، الزجاجي (٢٤)، وتفسير أسماء الله الحسنىٰ، الزجاج (٢٦)، ومجمل اللغة، ابن فارس (٣٤)، والقاموس المحيط، الفيروزابادي (٤/ ٢٨٠)، وجامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري (١/ ١٢١)، والكشاف، الزمخشري (١/ ٤٩)، والبحر المحيط، أبو حيان (١/ ٢٨)، وأنوار التنزيل، البيضاوي (١/ ١٥)، والدر المصون، السمين الحلبي (١/ ٢٤)، والمفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (٨٢)، والمجيد في أعراب القرآن المجيد، برهان الدين السفاقسي (١/ ٢٩)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٢/ ٧٤).

(٢) رواه الطبري في تفسيره (١٠/ ٥٥١).

الأمر الثاني: أن ما ذكر في الآية إنما هو من باب ذكر الملزوم، والمراد اللازم، فيكون من باب ذكر الدليل والسبب الموجب لإفراد الله تعالىٰ بالعبادة، وهو كونه خالقا لهم وربا، فقررهم الله بذلك ليوحدوه في العبادة، فلا يكون في الآية حجة لقولهم بأن معنىٰ «الإله» منحصر في القدرة والخالقية؛ لأنها لم تأت لذلك، إنما أتت لتقرير اللازم، وهو توحيد العبادة بذكر الملزوم، وهو توحيد الربوبية.

الدليل الرابع: أن العرب تستعمل كثيرا لفظ الإله بمعنىٰ الرب ولفظ الرب بمعنىٰ الإله، وكذلك الحال في النصوص الشرعية، وكذلك الحال في كلام كثير من العلماء، وهذا يدل علىٰ أنه لا فرق بين لفظي الإله والرب في المعنىٰ، وأنهما من الألفاظ المترادفة.

والاعتماد علىٰ هذا الدليل غير صحيح، لأنه قائم علىٰ عدد من الأغلاط العلمية، من أهمها: أن هذا الدليل قائم علىٰ الخلط بين البحث في أصل معنىٰ اللفظ، وبين البحث في استعمالاته، فاللفظ الواحد يكون له معنىٰ في اللغة وفي النصوص الشرعية، ثم هو مع ذلك يستعمل في عدد من المعاني الأخرىٰ علىٰ جهة التضمين أو الاستعارة أو اللزوم أو التركيب أو غيرها، فلا يعني ذلك أنه ليس له معنًى أساسيٌّ ولا يعني أنه أضحىٰ مشتركا بين تلك المعاني، وإنما غاية ما يعني أنه قد يتضمن معنىٰ آخر بناء علىٰ تقييد خاص أو تضمين أو اقتران أو سياق أو غير ذلك.

والبحث هنا ليس في المعاني التي قد يستعمل فيها لفظ الإله ولفظ الرب، فلا شك أنهما يستعملان في عدد من المعاني التي تعرف بحسب السياق والتركيب والاقتران، وإنما البحث في أصل معناهما في العربية وفي النصوص الشرعية.

وهذا الاختلاف والتنوع له أمثلة متعددة، وفي الإشارة إليها وإلىٰ القاعدة في التعامل معها يقول ابن تيمية: «عامة الأسماء يتنوع مسماها بالإطلاق والتقييد»[١] ثم ذكر أمثلة كثيرة في النصوص الشرعية.

منها: اسم المعروف والمنكر، قد يطلق فيدخل في المعروف كل خير وفي المنكر كل شر، ثم قد يقرن بما هو أخص منه، كقوله: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾، فغاير بين المعروف وبين الصدقة والإصلاح بين الناس، وكذلك قوله تعالىٰ ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ غاير بينهما، وقد دخلت الفحشاء في المنكر في قوله: ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾، ثم ذكر مع المنكر اثنين في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ جعل البغي هنا مغايرا لهما، وقد دخل في المنكر في ذينك الموضعين.

ومنها: لفظ العبادة، فإذا أمر بعبادة الله مطلقا دخل في عبادته كل ما أمر الله به، فالتوكل عليه مما أمر به والاستعانة به مما أمر به؛ فيدخل ذلك في مثل قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، وكذلك إذا أفرد اسم طاعة الله دخل في طاعته كل ما أمر به وكانت طاعة الرسول داخلة في طاعته، وكذلك إذا أفرد اسم التقوىٰ دخل فيه فعل كل مأمور به وترك كل محظور، ومع ذلك فقد يقرن بها اسم آخر كقوله: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾، وقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾، وقوله: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾، فعطف قولهم علىٰ الإيمان؛ كما عطف القول السديد علىٰ التقوىٰ؛ ومعلوم أن التقوىٰ إذا

(١) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ١٦٢).

أطلقت دخل فيها القول السديد، وكذلك الإيمان إذا أطلق دخل فيه السمع والطاعة لله وللرسول، وكذلك قوله: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾، وإذا أطلق الإيمان بالله في حق أمة محمد ﷺ دخل فيه الإيمان بالرسول.

ومنها: لفظ البر إذا أطلق تناول جميع ما أمر الله به كما في قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ﴾، فالبر إذا أطلق كان مسماه مسمىٰ التقوىٰ، والتقوىٰ إذا أطلقت كان مسماها مسمىٰ البر، ثم قد يجمع بينهما كما في قوله تعالىٰ ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾.

ومنها: لفظ الإثم إذا أطلق دخل فيه كل ذنب، وقد يقرن بالعدوان كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾.

ومنها: لفظ الذنوب إذا أطلق دخل فيه ترك كل واجب وفعل كل محرم كما في قوله: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾، ثم قد يقرن بغيره كما في قوله: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا﴾.

ومنها: لفظ الهدىٰ إذا أطلق تناول العلم الذي بعث الله به رسوله، والعمل به جميعا، فيدخل فيه كل ما أمر الله به كما في قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾، ثم قد يقرن الهدىٰ إما بالاجتباء كما في قوله: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ وكما في قوله: ﴿شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ٱجْتَبَىٰهُ وَهَدَىٰهُ﴾ ﴿ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ﴾ والهدىٰ هنا هو الإيمان ودين الحق هو الإسلام وإذا أطلق الهدىٰ كان كالإيمان المطلق يدخل فيه هذا وهذا.

وكذلك الحال في ألفاظ كثيرة، كاسم الإيمان والمعروف مع العمل ومع الصدق؛ وكالمنكر مع الفحشاء ومع البغي ونحو ذلك. وتارة يكون اللفظان متساويين في العموم والخصوص، كلفظ الإيمان والبر والتقوىٰ، ولفظ الفقير والمسكين، فهذه الأسماء تختلف دلالتها بالإطلاق والتقييد والتجريد والاقتران، تارة يكون اللفظان إذا أفرد أحدهما أعم من الآخر، وتارة يكونا متساويين في العموم والخصوص.

ولكن هذا لا يعني أن هذه الألفاظ مترادفة من كل وجه وأنه لا يصح التفريق بينها في اللغة والنصوص الشرعية، فكذلك الحال في لفظ الإله والرب، قد يستعمل أحدهما بمعنىٰ الآخر بناء علىٰ الحال والسياق والاقتران، وقد أشار إلىٰ هذا المعنىٰ العز ابن عبدالسلام حيث يقول: «الرب له أربعة محامل: المعبود، والمالك، والسيد، والمصلح، ويحمل في كل موضع من كتاب الله علىٰ ما يناسبه»[١].

فإدراك هذه القاعدة من أهم ما يزيل الإشكال الذي يورده بعض المعاصرين حول استعمال لفظ الإله والرب، ولهذا يقول ابن تيمية بعد أن ذكر أمثلة كثيرة علىٰ تلك القاعدة: «وهذا باب واسع يطول استقصاؤه، وهو من أنفع الأمور في معرفة دلالة الألفاظ مطلقا، وخصوصا ألفاظ الكتاب والسنة، وبه تزول شبهات كثيرة كثر فيها نزاع الناس»[٢].

وبناء علىٰ الاختلاف في معنىٰ الإله ومع عدد من الاعتبارات العقدية والنحوية، وقع الاختلاف في تحديد معنىٰ لا إله إلا الله علىٰ عدد من الأقوال:

---

(١) فوائد في مشكل القرآن (٤٧).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ١٦٩).

القول الأول: أن معناها: لا معبود بحق إلا الله، أو لا معبود مستحق للعبادة إلا الله، وهذا القول اختاره عدد كبير من العلماء من أهل السنة، يقول الطبري: «قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، يقول: لا معبود بحق تجوز عبادته، وتصلح الألوهة له إلا الله»[(١)]، ويقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «معناها: لا معبود بحق إلا الله»[(٢)]، ويقول سليمان بن عبد الله: «معنىٰ لا إله إلا الله، أي: لا معبود بحق إلا إله واحد»[(٣)].

وممن قرره القاضي عبد الجبار من المعتزلة، حيث يقول: «قد يقال: لا معبود إلا الله، ويراد بذلك: لا معبود يستحق العبادة وتليق به إلا الله، فمن أطلق ذلك ولم يكن هذا مراده، فقد أخطأ»[(٤)].

وممن قرره أبو منصور الماتريدي، حيث يقول: «ثم نعت الرب فقال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، فكأنه يقول: لا معبود يستحق العبادة سواه؛ لأن الإله هو المعبود عند العرب»[(٥)]، ويقول: «وقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، أي: لا معبود يستحق العبادة إلا هو»[(٦)]، ويقول الغزالي في بعض كلامه: «معنىٰ قولك: لا إله إلا الله أىٰ لا معبود ولا محبوب سواه»[(٧)].

وممن قرره الزركشي[(٨)]، والقرافي، وفيه يقول: «لا ينبغي أن يخصص

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٠/ ٣٥٧).

(٢) ثلاثة الأصول (١٤).

(٣) تيسير العزيز الحميد (١/ ٢٠٦).

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥/ ٢١١).

(٥) تأويلات أهل السنة (٩/ ١٩٨).

(٦) تأويلات أهل السنة (١٠/ ٢٧٧).

(٧) إحياء علوم الدين (٤/ ٣١٦).

(٨) انظر: معنىٰ لا إله إلا الله، الزركشي (٧٥).

الوجود بالنفي، بل يعمم في نفس الأمر، وبهذه الطريقة تعين أن نقول: لا معبود باستحقاق، فإن نفي المعبود مطلقا ليس بصادق، فإن المعبودات واقعة كثيرا من الشجر والحجر والكواكب وغير ذلك، فلا يصدق الإخبار عن النفي إلا إذا قيد بالاستحقاق»(١)، ويقول الدردير: «لا إله إلا الله: هو المعبود بحق، فالمعنىٰ: لا معبود بحق موجود أو في الوجود إلا الله»(٢)، ويقول الصاوي: «معنىٰ لا إله إلا الله المطابقي: لا معبود بحق إلا الله»(٣)، ويقول الهبطي -وهو من متكلمة الصوفية المتأخرين-: «لا معبود في الوجود بالحق إلا الله، الخالق لجميع الخلق، وكل معبود غير الله إنما هو معبود بالباطل»(٤).

وأصل هذا القول أن لفظ الإله يطلق في اللغة وفي النصوص الشرعية علىٰ كل معبود، سواء كان بحق أو بباطل، وإذا كان كذلك فلابد من تقدير ما يدل علىٰ إفراد الإله المعبود بحق.

القول الثاني: أن معناها: لا معبود موجود إلا الله، وهذا القول قرره عدد من العلماء، وفي هذا يقول الطاهر بن عاشور: «أفادت جملة لا إله إلا هو التوحيد؛ لأنها نفت حقيقة الألوهية عن غير الله تعالىٰ، وخبر «لا» محذوف دل عليه ما في «لا» من معنىٰ النفي؛ لأن كل سامع يعلم أن المراد نفي هذه الحقيقة، فالتقدير: لا إله موجود إلا هو»(٥).

---

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء (٣٠٨).

(٢) شرح الخريدة البهية -مع حاشية السباعي- (٢٨٠).

(٣) شرح جوهرة التوحيد (٢٨٩).

(٤) رسالة في الهيللة -ضمن ثلاث رسائل في التوحيد والهيللة- (٢٧).

(٥) التحرير والتنوير (٢/ ٧٥).

وهو مقتضىٰ قول من يقول الإله هو المعبود بحق، ومن ليس معبودا بحق فلا يسمىٰ إلها في اللغة وفي النصوص الشرعية، فلما كان قولهم كذلك صح أن يقولوا: معنىٰ الشهادة: لا معبود موجود إلا الله، ومعنىٰ قولهم لا معبود بحق موجود إلا الله.

وهذا القول يحتمل الصحة؛ إلا أنه ليس محررا؛ لأن العلماء مختلفون في لفظ الإله هل يطلق علىٰ كل معبود أم لا يطلق إلا علىٰ المعبود بحق، وهو الله تعالىٰ، وهذا الاختلاف يجعل ذلك المعنىٰ محتملا في الدلالة، فمن احتمالاته أنه نفي لوجود مطلق الآلهة المعبودة، وهذا منافٍ للواقع، فقد وجدت آلهة معبودة بالباطل، فكان الأولىٰ أن يقيد المعنىٰ بجملة: بحق، أو ما يدل علىٰ معناها، وهو ما يتحقق في القول الأول.

وقد جزم بعض العلماء بأن هذا القول باطل؛ لأنه يلزم منه أن كل معبود عُبد بحق أو بباطل هو الله، فيكون ما عبده المشركون من الشمس والقمر والنجوم وغيرها هي الله، وهذا أعظم الكفر[١].

ولكن هذا الجزم غير صحيح؛ لأن من قرر ذلك القول فسر مراده بالإله، وهو أنه المعبود بحق، فما ذكر من نقد غير لازم لهم لا من قريب ولا من بعيد، ولا يصح أن يجعل لازما لهم، والصحيح أن يتعامل مع هذا القول من جهة الدقة وعدمها لا من جهة الصحة وعدمها.

القول الثالث: أن معناها: لا قادر إلا الله، وهذا القول قرره عدد من علماء الكلام، بناء علىٰ أن معنىٰ الإله عندهم القادر علىٰ الاختراع، وفي تقريره يقول السنوسي: «معنىٰ لا إله إلا الله: لا مستغنيا عما سواه،

---

(١) انظر: معارج القبول، حافظ حكمي (٢/٤١٦).

ولا مفتقرا إليه كل ما عداه إلا الله»[١]، ويقول الملا علي القاري بعد إيراده تعريف السنوسي: «وهذا معنىٰ جامع مانع مع ملاحظة التوحيد، ومطالعة التفريد في نظر المريد بما ليس عليه مزيد»[٢].

وهذا القول غير صحيح؛ لأنه مبني علىٰ مقدمة خاطئة، وهي تفسير الإله بالقادر علىٰ الاختراع، وقد سبق إبطالها قبل قليل، ولأنه يلزم عنه أن المشركين أو كثيرا منهم قد أتوا بالتوحيد لكونهم يقرون بأنه لا قادر علىٰ الإحداث في الكون إلا الله تعالىٰ.

القول الرابع: أن معناها: لا موجود إلا الله، وهذا مذهب أصحاب وحدة الوجود والحلولية، وفي تقرير هذا القول يقول عبد الكريم الجيلي: «كلمة الشهادة مبنية علىٰ سلب، وهي «لا»، وإيجاب، وهي «إلا»، معناه: لا وجود لشيء إلا الله»[٣].

وهذا القول باطل؛ لأنه مبني علىٰ أصول وحدة الوجود الباطلة، التي تستلزم صحة كل الأديان، بل تستلزم صحة عبادة كل الأصنام والأوثان، وأن عابديها علىٰ صواب، وأن الرسل ضيقوا علىٰ الناس واسعا، وهذا معنىٰ معلوم البطلان بالضرورة من دين الإسلام.

حكمة تقديم النفي علىٰ الإثبات في الشهادة:

من أظهر الأمور في الشهادة أنها مكونة من النفي والإثبات، وهذا التركب يمثل حقيقة التوحيد كما سبق بيانه، ولكن النفي فيها مقدم علىٰ

---

(١) أم البراهين (١١).

(٢) التجريد في إعراب كلمة التوحيد وما يتعلق بمعناها من التمجيد (٣٦).

(٣) الإنسان الكامل (٢/ ٢٠)، وانظر أقوالهم الأخرىٰ: شروط لا إله إلا الله، محمد مختار (١/ ٩٦).

الإثبات، مع أن الأصل في التوحيد أن يثبت أن الله متوحد في خواصه، ثم بعد ذلك ينفي خواصه سبحانه عن غيره من المخلوقات، وأن الإثبات يمكن تصوره من دون النفي، بخلاف النفي فلا يمكن تصوره إلا مع الإثبات.

وقد ذكر العلماء جملة من الأوجه في بيان وجه تقديم النفي علىٰ الإثبات[1]:

الوجه الأول: أن منتهىٰ الشهادة: الإثبات المؤكد، فمنتهىٰ معناها: أن الله إله وحده، وإنما التقديم والتأخير فيها لفظي؛ وذلك لأن تقديم النفي علىٰ الإثبات أبلغ في الدلالة والتأكيد، فإن قولك: ليس في البلد عالم إلا فلان، أبلغ في التأكيد من قولك: فلان عالم البلد لا عالم سواه.

الوجه الثاني: أن تقديم النفي كان من باب التخلية والتصفية، وتأخير الإثبات من باب التحلية، فقولنا: لا إله، إخراج لكل ما سوىٰ الله من القلب حتىٰ يصير خاليا، ثم يأتي الإثبات ليكون سلطانه قويا في القلب، وإشراقه عاليا.

الوجه الثالث: أن تقديم النفي إنما كان لأن الكفر بالأصنام مقدم علىٰ الإيمان بالله، فلا يمكن للمسلم أن يؤمن بالله تعالىٰ حتىٰ يكفر بالطاغوت.

الوجه الرابع: أن تقديم النفي إنما كان لإظهار شدة النفور من الشرك وتحريمه في الإسلام.

---

(١) انظر: معنىٰ لا إله إلا الله، الزركشي (٨١)، وشرح أسماء الله الحسنىٰ، البيضاوي (١٧٢)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (١/ ٣٣٨)، والبحر المحيط في التفسير، أبو حيان (٢/ ٦١٧).

نوع النفي في الشهادة:

النفي في الشهادة يصح أن يكون من باب نفي العموم، ويصح أن يكون من باب عموم النفي.

والمراد بنفي العموم، ويقال له: سلب العموم ونفي الشمول: إثبات الحكم لبعض الأفراد ونفي عمومه لجميعها، كأن يقال: لم ينجح كل الطلاب، فهذه الجملة غاية ما فيها: الحكم علىٰ بعض الطلاب بعدم النجاح، وليس فيها الحكم علىٰ جميعهم بذلك.

والمراد بعموم النفي، ويقال له: عموم السلب وشمول النفي: إثبات انتفاء الحكم عن كل الأفراد، كأن يقال: كل الطلاب لم ينجحوا، فهذه الجملة فيها تعميم لنفي النجاح علىٰ كل الطلاب.

فإن كان المراد بالإله في الشهادة: المعبود مطلقا، فالنفي فيها من باب نفي العموم وسلب العموم، فإن النفي فيها لا يحكم بانتفاء العبادة عن كل الآلهة، وإنما ينفيه عن بعضها، وهي الآلهة الباطلة ويثبته لبعضها، فكان النفي فيها لبيان أن بعض الآلهة لا تستحق العبادة، فصار سلبا للعموم والشمول.

وإن كان المراد بالإله في الشهادة: المعبود الباطل، فالنفي فيها من باب عموم النفي وعموم السلب، فإن النفي فيها يحكم علىٰ كل الآلهة الباطلة بأنها لا تستحق العبادة.

ويصح في الجواب عن هذه القضية أوجه أخرىٰ بناء علىٰ اختلاف التقدير والنظر.

نوع الحصر في الشهادة:

سبقت الإشارة إلىٰ أن شهادة «أن لا إله إلا الله» فيها نفي واستثناء، وأن ذلك من أقوىٰ أساليب الحصر في اللغة العربية[١]، ولكن ما نوع الحصر فيها؛ هل هو حصر حقيقي أم إضافي؟[٢].

والمراد بالحصر الحقيقي: أن يكون الحصر ثابتا للأمر من حيث حقيقته في ذاته، ومثال ذلك: لا شمس إلا هذه، فهذا حصر حقيقي؛ لأنه لا توجد إلا هذه الشمس.

والمراد بالحصر الإضافي: أن يكون الحصر ثابتا للأمر بحسب وضع وحال معين مخصوص، ومثاله: لا شجاع إلا خالد بن الوليد، فهذا حصر إضافي؛ لأنه يوجد شجعان غير خالد، ولكن المراد به: الحكم بتفرده بالشجاعة في معركة اليرموك مثلا أو في زمنه دون غيره من الأزمان.

وبناء علىٰ القول الصحيح في معنىٰ الشهادة، وأنه لا معبود بحق إلا الله، فالحصر فيها حصر إضافي، ومرجع الإضافة هنا: اعتبار الاستحقاق وعدمه، ويكون الحصر راجعا إلىٰ معنىٰ الاستحقاق لا إلىٰ مطلق الآلهة، والمعنىٰ: لا إله مستحق للعبادة إلا الله تعالىٰ.

وبناء علىٰ القول الثاني في معنىٰ الشهادة، وهو أنه لا إله موجود إلا الله، فالحصر فيها حصر حقيقي، وذلك أن معنىٰ الإله عندهم هو المستحق للعبادة، فيكون منتهىٰ قولهم أنه لا إله موجود إلا الله، كقولك: لا شمس إلا هذه.

---

(١) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٣/ ١٠٢٤).

(٢) انظر في تعريف نوعي الحصر أو القصر: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني (٣/ ٧).

فائدة:

يقرر جمهور الأصوليين قاعدة مشهورة، حاصلها: أن الاستثناء من النفي إثبات، ومعناها: أن النفي إذا جاء بعده استثناء فهو يدل علىٰ إثبات الأمر للمستثنىٰ، ومن أقوىٰ أدلتهم علىٰ هذه القاعدة المعنىٰ المتضمن في الشهادة؛ فإنهم يقررون بأن المسلمين مجمعون علىٰ أن قولنا: لا إله إلا الله، يفيد إثبات الإلهية لله ﷻ[(١)].

شروط شهادة أن لا إله إلا الله:

الإقرار بأن شهادة أن لا إله إلا الله لا بد لها من شروط حتىٰ تكون صحيحة نافعة لا يكاد ينازع فيه أحد من المسلمين، وإنما الخلاف واقع في تحديد تلك الشروط وعددها.

والتنبيه علىٰ ضرورة الالتزام بشروط لا إله إلا الله قديم عند أئمة السلف، فعن وهب بن منبه قال: «لا إله إلا الله مفتاح الجنة، وليس من مفتاح إلا وله أسنان»[(٢)]، وقيل للحسن: إن أناسا يقولون: من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة، فقال: «من قال: لا إله إلا الله فأدىٰ حقها وفرضها، دخل الجنة»[(٣)].

ويدل علىٰ ذلك جميع أقوال أئمة السلف التي فيها أن الإيمان لا يصح إلا بالقول والعمل، وأن من فرط في جنس العمل الظاهر لا يكون مؤمنا، فمعنىٰ قولهم: أن التلفظ بالشهادة ليس كافيا في بقاء وصف الإسلام، وإنما لا بد أن تنضاف إليه أمور أخرىٰ.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، الطوفي (٢/ ٧٣٥).

(٢) رواه البخاري في صحيحه معلقا قبل حديث (١٢٣٧)، وأبو نعيم في الحلية (٤/ ٦٦)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢٠٨).

(٣) رواه الأصفهاني في الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٥٢).

ونص عبد القاهر البغدادي -وهو من أئمة الأشاعرة- علىٰ أن الشهادة لا بد لها من شروط، حيث يقول: «الركن الأول من أركان الإسلام، كما ورد به الخبر: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ولهذه الشهادة شروط»[١]، ثم ذكر جملة منها.

وقد دل علىٰ ضرورة ارتباط الشهادة بالشروط عدد من الأدلة، ومنها:

الدليل الأول: النصوص الشرعية، وذلك أن النصوص التي جاءت في فضل لا إله إلا الله وبيان مكانتها ذكرت قدرا من الشروط اللازمة لها، ومن ذلك قوله ﷺ: «**أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، لا يلقىٰ الله بهما عبد غير شاك فيحجب عن الجنة**»[٢]، فهذا الحديث دل علىٰ شرط اليقين، ومن ذلك حديث عتبان، وفيه: «... فإن الله حرم علىٰ النار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله»[٣]، فهذا الحديث دل علىٰ شرط الإخلاص، وسيأتي ذكر الأدلة الأخرىٰ عند كل شرط بخصوصه.

فتضافر هذه القيود يدل دلالة قطعية علىٰ أن الشهادة لا بد فيها من شروط.

الدليل الثاني: الإجماع، والمنقول منه علىٰ أصناف، ومنه الإجماع الجُملي، وذلك أن كل من يعتد به من المسلمين قرر بأنه لا بد في الانتفاع بالشهادة من توفر شروط، ومنه الإجماع التفصيلي، والمراد به: أن بعض الشروط قد نقل الإجماع علىٰ اشتراطها، كشرط العلم مثلا، فتحقق الإجماع علىٰ اشتراطه يدل علىٰ تحقق الإجماع علىٰ اشتراط أصل الشروط للشهادة.

---

(١) أصول الدين (١٨٨).

(٢) رواه مسلم (١٤٨).

(٣) رواه البخاري (٤١٥)، ومسلم (٣٣).

تنبيه:

لا بد من التأكيد علىٰ أنه ثم فرق بين مقام البحث في شروط الدخول في الإسلام، وبين مقام البحث في شروط الانتفاع بوصف الإسلام للمعين، فالمقام الأول توسعت فيه الشريعة كثيرا، فيكفي في الحكم للمعين بالإسلام أن يقصد الدخول فيه مع المجيء بالقول أو الفعل الدال علىٰ ذلك، وأما انتفاعه بالإسلام واستمرار وصف الإسلام له فلا بد فيه من توفر شروط الشهادة.

معنىٰ الشروط وألقابها وأهميتها:

المراد بالشرط هنا: مطلق اللزوم والوجوب، ولهذا اختلفت عبارات العلماء في التعبير عن المعاني اللازم توفرها في الانتفاع بالشهادة، فبعضهم عبر عنها بالشرط، وممن عبر بذلك عبد القاهر البغدادي، ونسبه ابن رجب إلىٰ الحسن البصري، وكذلك قال ابن بطة وعبد الرحمن بن حسن وغيرهم.

ومنهم من عبر عنها بالأركان، وممن عبر بذلك ابن القيم وحافظ حكمي وغيرهما، ومنهم من عبر عنها بالفروض، كما جاء في كلام الإمام الشافعي[1].

والأمر في ذلك قريب، ولكن لا بد من التأكيد أن تلك الشروط أو الأركان أو الفرائض ليست مقتصرة علىٰ إثبات صحة الشهادة، وإنما هي لمطلق الانتفاع بالشهادة، وبناء عليه فهي شرط للصحة وشرط لحصول الزيادة في الانتفاع بها والارتقاء في معارجها، فلا يتصور حصول الانتفاع بها إلا بعد صحتها، وبناء عليه فكل المسلمين يحتاجون إلىٰ معرفة هذه الشروط وإلىٰ التفقه فيها.

---

(١) انظر: شروط شهادة أن لا إله إلا الله، محمد مختار (١/٥٢-٦٤).

تفاضل المسلمين في شروط الشهادة:

إذا ثبت أن المسلم في حاجة شديدة إلىٰ معرفة تلك الشروط أو الأركان لا ليصحح إسلامه فحسب، وإنما ليزداد في مراتب التوحيد والإيمان، فبحسب تحصيله لمراقي تلك الأمور يزداد توحيده وإيمانه بالله تعالىٰ.

فمن المعلوم أن الناس يتفاضلون في المجيء بشهادة أن لا إله إلا الله كثيرا، ولهم فيها مراتب كثيرة، وقد أحسن ابن القيم تصوير هذا التفاوت، حيث يقول: «من الناس من تكون شهادته ميتة، ومنهم من تكون نائمة، إذا نبهت انتبهت، ومنهم من تكون مضطجعة، ومنهم من تكون إلىٰ القيام أقرب، وهي في القلب بمنزلة الروح في البدن، فروح ميتة، وروح مريضة إلىٰ الموت أقرب، وروح إلىٰ الحياة أقرب، وروح صحيحة قائمة بمصالح البدن»[1].

ويقول: «أشعة لا إله إلا الله تبدد من ضباب الذنوب وغيومها بقدر قوة ذلك الشعاع وضعفه، فلها نور، وتفاوت أهلها في ذلك النور -قوة وضعفا- لا يحصيه إلا الله تعالىٰ.

فمن الناس من نُور هذه الكلمة في قلبه كالشمس، ومنهم من نورها في قلبه كالكوكب الدري، ومنهم من نورها في قلبه كالمشعل العظيم، وآخر كالسراج المضيء، وآخر كالسراج الضعيف، ولهذا تظهر الأنوار يوم القيامة بأيمانهم، وبين أيديهم، علىٰ هذا المقدار، بحسب ما في قلوبهم من نور هذه الكلمة، علما وعملا، ومعرفة وحالا.

---

(١) الجواب الكافي (١٩٦).

وكلما عظم نور هذه الكلمة واشتد أحرق من الشبهات والشهوات بحسب قوته وشدته، حتىٰ إنه ربما وصل إلىٰ حال لا يصادف معها شبهة ولا شهوة ولا ذنبا، إلا أحرقه، وهذا حال الصادق في توحيده، الذي لم يشرك بالله شيئا»[١].

ويقول ابن تيمية: «ألوهية الله متفاوتة في قلوبهم علىٰ درجات عظيمة، تزيد وتنقص، ويتفاوتون فيها تفاوتا لا ينضبط طرفاه، حتىٰ قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ في حق شخصين: «هذا خير من ملء الأرض من مثل هذا»، فصار واحد من الآدميين خيرا من ملء الأرض من بني جنسه؛ وهذا تباين عظيم لا يحصل مثله في سائر الحيوان»[٢].

وتفاضل الناس في تحقيق الشهادة إنما يكون بتفاضلهم في تحقيق شروطها أو أركانها، فما من شرط من شروطها إلا والناس يتفاضلون فيه تفاضلا عظيما.

وإدراك هذه الحقيقة يدعونا إلىٰ تصحيح التعامل مع شروط لا إله إلا الله، فكثير من طلبة العلم يتعاملون معها علىٰ أن نفعها مقتصر في تصحيح التوحيد والشهادة، وهو يدرك من نفسه أنه صحيح التوحيد فلا يقف عند الشروط طويلا.

والحقيقة أن كل الناس في حاجة شديدة إلىٰ تلك الشروط والأركان معرفة ودراسة وتدارسا وتأملا وتدبرا وتربية، أما المسلم فليحافظ علىٰ إسلامه، ويزداد توحيدا وتعلقا وإيمانا بالله تعالىٰ، فتلك الشروط تعد من الركائز الكبرىٰ التي يقوم عليها التوحيد، وأما غير المسلم فليصحح إسلامه وتوحيده لربه.

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٣٣٨).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٢٣٤).

فكما يجب علىٰ طلبة العلم البحث في معاني تلك الشروط وأدلتها ونواقضها، فإنه يجب عليهم البحث في مراتبها ودرجاتها ومسببات ذلك، حتىٰ ينتفع الناس حق الانتفاع المطلوب بتلك الكلمة العظيمة.

عدد شروط الشهادة:

بعد الاتفاق علىٰ أن الشهادة لا بد فيها من توفر شروط وأركان، فقد وقع الاختلاف في تحديد أفراد تلك الشروط وعدها، علىٰ أقوال متعددة[١].

فمنهم من عدها سبعة شروط، وهي العلم وضده الجهل، واليقين وضده الشك، والقبول وضده الرد، والانقياد وضده الترك، والصدق وضده الكذب، والإخلاص وضده الرياء، والمحبة وضدها البغض، ومن أول من عدها كذلك عبد الرحمن بن حسن، وتبعه سليمان بن سحمان وحافظ حكمي[٢]، وفي نظمها يقول حافظ حكمي:

وبشروط سبعة قد قُيِّدت	**وفي نصوص الوحي حقا وردت**
فإنه لم ينتفع قائلها	**بالنطق إلا حيث يستكملها**
العلم واليقين والقبول	**والانقياد فادْرِ ما أقول**
والصدق والإخلاص والمحبه	**وفقك الله لما أحبه**

ومنهم من عدها ثمانية، وهي الشروط السبعة السابقة مع الكفر بما يُعبد من دون الله، وممن عدها كذلك عبد الرحمن بن حسن في بعض

---

(١) انظر: شروط شهادة أن لا إله إلا الله، محمد مختار (١/ ١٥٥-١٦٦).

(٢) انظر: فتح المجيد، عبد الرحمن بن حسن (١/ ١٩٠)، وكشف الشبهات التي أوردها البغدادي (٥)، ومعارج القبول، حافظ حكمي (٢/ ٤١٨).

كلامه، وعبد الرحمن بن قاسم وابن باز[١]، وفي نظم الشرط الثامن يقول أحدهم:

وزيد ثامنها الكفران منك بما سوىٰ الإله من الأوثان قد ألها.

ومنهم من عدها تسعة، وهي الشروط الثمانية السابقة مع الموافاة، وهو الموت عليها.

ومنهم من عدها أربعة، وهي الاعتراف بها والعلم بمعناها والتسليم والالتزام، وهذا عد المعلمي[٢]، إلا أنه لم يذكرها علىٰ جهة الحصر، وإنما علىٰ جهة التمثيل.

ومنهم من عدها ثلاثة: العلم واليقين والإخلاص، كما صنع المعصومي الحنفي[٣].

وهذا الاختلاف في عد الشروط ليس اختلاف تضاد، وإنما هو اختلاف تنوع، فالجميع متفق علىٰ أن لها شروطها، وعلىٰ ضرورة اعتبار تلك المعاني في الشهادة، ولكنهم يختلفون في تحديد الشروط الأساسية وما الذي يندرج ضمنه وما لا يندرج.

فلم يُذكر في الشروط مثلا: معنىٰ التوكل والخوف والرجاء والتعظيم والإقرار؛ لأن تلك الأمور يمكن أن تدرج ضمن تلك الشروط، وكذلك لم يذكر بعضهم التسليم؛ لأنه مندرج عنده ضمن الانقياد.

وبعض ما ذكر من الشروط يمكن أن يدمج في غيرها، كما هو الحال في القبول والانقياد؛ فإن من مقتضيات الانقياد القبول بالضرورة فلا ينقاد

---

(١) انظر: قرة عيون الموحدين، عبد الرحمن بن حسن (٥٣)، وحاشية علىٰ ثلاثة الأصول، عبد الرحمن بن قاسم (٥٢)، ومجموع فتاوىٰ ابن باز (٣/ ٤٩).

(٢) انظر: رفع الاشتباه عن معنىٰ الإله -ضمن الآثار- (٢/ ٤).

(٣) انظر: مفتاح الجنة، لا إله إلا الله (٥٩).

مختارا إلا القابل، وكذلك الحال في شرط الصدق، فإنه يمكن أن يدمج مع الانقياد والتسليم، فإن من ضرورات هذا الشرط أن يكون صادقا في أخذه بالشهادة، ولو لم يكن صادقا لما تحقق الانقياد.

وبعضها يمكن أن يعبر عنه بغيره، كشرط اليقين، فإنه يمكن أن يقال عنه: التصديق الجازم، فالمعنىٰ الأساسي المطلوب من المسلم هو التصديق بمضمونه بعد علمه به، والتصديق في الدين كله لا بد أن يكون جازما.

وأما شرط الكفر بالطاغوت، فمع أن كثيرا من العلماء عبروا عنه بالشرط، ويمكن أن ينظر في هذا ويقال: لا يصح أن يجعل شرطا؛ لأن من زاده قصد به البراءة من الشرك والكفر به، وهذا معنىٰ داخل في حقيقة الشهادة، فالنفي الذي فيها يقصد به الكفر بالطاغوت والبراءة منه، فهو إلىٰ الركنية أقوىٰ منه في الشرطية، والتعبير عنه بالركن أقوىٰ وأظهر في المعنىٰ، وقد عبر عن بالركنية عدد من العلماء، يقول عبدالرحمن بن حسن: «الكفر بالطاغوت ركن التوحيد»[1]، ويقول ابن قاسم: «الكفر بالطاغوت ركن التوحيد، فإذا اختل هذا الركن لم يكن موحدا»[2]، ومع ذلك فالبحث هنا اصطلاحي محض.

والأولىٰ منه أن يقال: عدم التلبس بنواقض الشهادة، فهذ المعنىٰ حقيق أن يكون داخلا ضمن الشروط، فكما أن المرء لا ينتفع بإيمانه حتىٰ يبتعد عن نواقضه، فكذلك لا ينتفع بشهادة توحيده حتىٰ يبتعد عن نواقضه، وهو قدر زائد علىٰ معنىٰ البراءة والكفر بالطاغوت كما هو ظاهر، وهو وإن

---

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد (٣٧٩).

(٢) حاشية علىٰ كتاب التوحيد (٢٨٤).

كان بعض الدارسين يدرجه في غيره من الشروط إلا أن إبرازه أكثر نفعا وتحقيقا لمقصد التوحيد.

لكن يبقىٰ البحث في النطق بها، هل هو شرط من الشروط أم لا؟ فمن المعلوم أن النطق بالشهادة مع القدرة أمر واجب وشرط لازم، وقد أجمع العلماء علىٰ أن من لم ينطق بها فهو كافر.

ومع ذلك فقد اختلفت مسالك العلماء في هذه القضية علىٰ مسلكين:

المسلك الأول: من نص علىٰ أن النطق بالشهادتين من شروطها، يقول عبد اللطيف بن عبدالرحمن بن حسن: «لا شك أن العلم والقول والعمل مشترط في صحة الإتيان بهما»[1].

المسلك الثاني: من لم يذكرها في الشروط، وهو مقتضىٰ قول من عدها سبعة أو ثمانية أو تسعة أو أربعة.

وقد نبه بعض الدارسين علىٰ أنه لا خلاف حقيقي بين المسلكين؛ لأن أصحاب القول الثاني إنما يتحدثون عن شروط التلفظ بها، فهم في الحقيقة يتحدثون عن مرحلة ما بعد التلفظ، وهذا يعني أنهم لا ينازعون في ضرورة التلفظ بها واشتراطه، ولكن حديثهم كان عن الشروط التي لا بد أن تصاحب التلفظ[2].

فمن كان يتحدث عن شروط الانتفاع بالشهادة، فلا بد أن يذكر شرط التلفظ بها، ومن كان يتحدث عن شروط الانتفاع بالتلفظ بالشهادة فلا يشترط أن ينص علىٰ هذا الشرط.

---

(١) مصباح الظلام (٣٨٧).

(٢) انظر: شروط لا إله إلا الله، محمد مختار (١/ ٢٣١-٢٣٣).

وبناء علىٰ ما سبق فإن الأقرب أن يقال: إن شروط الشهادة سبعة:

الأول: النطق بها، والثاني: العلم بمدلولها، والثالث: التصديق الجازم بمضمونها، والرابع: المحبة لها ولمضمونها، والخامس: الانقياد والتسليم لمضمونها، والسادس: الإخلاص في الأخذ بمضمونها، والسابع: الابتعاد عن نواقضها.

ثم لا بد من التنبيه علىٰ أن حصر شروط الشهادة في عدد معين قضية اجتهادية تخضع لطبيعة الاستقراء الذي يقوم به الناظر، وطبيعة نظره في المعاني التي تعد شرطا وعلاقة كل معنىٰ بالآخر وهل هو أصل له أو معنىٰ منفرد عنه، وتنطبق عليها الأصول التي تنطبق علىٰ تقسيم التوحيد كما مر ذكره.

وبناء عليه فمن زاد في بعض الشروط أو أنقص فالأمر معه قريب، ما دام أنه يقر بأصل وجود الشروط، ويقر بما دلت عليه النصوص الشرعية من المعاني المعتبرة في التوحيد والإيمان، سواء سماها شروطا أم لم يسمها، وسواء جعلها شروطا مستقلة أم أدرجها ضمن غيرها.

ولا بد من التأكيد علىٰ أن شروط لا إله إلا الله مترابطة، لا يصح منها واحد إلا مع ما عداه من الشروط، فلا يصح التلفظ بها إلا مع العلم بمعناها، والتصديق الجازم بمضمونها، والحب لها، والانقياد لها، والإخلاص، والالتزام بترك كل ما يناقضها، وكذلك يقال في كل شرط منها.

شرح أفراد الشروط، وأدلتها:

الشرط الأول: النطق بها، والمراد به: أن المرء لا ينتفع بالشهادة حتىٰ ينطق بها بلسانه، فإن كان كافرا فلا بد له من النطق بالشهادة ليتثبت له

وصف الإسلام، فمن لم ينطق بها مع القدرة عليها فلا يكون مسلما بالإجماع.

ومن كان مسلما فلا بد أن ينطق بها بلسانه لينال الفضل المترتب عليها؛ لأنها نوع من الذكر اللساني بل هي أعظمه، وكل أنواع الذكر اللساني لا تثبت إلا بالنطق والكلام.

وفي بيان هذا الشرط يقول النووي: «اتفق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين علىٰ أن المؤمن الذي يُحكم بأنه من أهل القبلة ولا يخلد في النار: لا يكون إلا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقادا جازما خاليا من الشكوك ونطق بالشهادتين، فإن اقتصر علىٰ إحداهما لم يكن من أهل القبلة أصلا إلا إذا عجز عن النطق لخلل في لسانه أو لعدم التمكن منه لمعاجلة المنية أو لغير ذلك فإنه يكون مؤمنا»[١]، يقول ابن تيمية: «أما الشهادتان إذا لم يتكلم بهما مع القدرة فهو كافر باتفاق المسلمين»[٢].

وهل يشترط أن يكون النطق بالعربية؟ فيه قولان للعلماء، ورجح النووي أن الناطق بها بغير العربية يصير مسلما ولو كان يجيد العربية؛ لأن العبرة بالإقرار وقد حصل منه[٣].

ويدل علىٰ هذا الشرط جميع النصوص الشرعية التي فيها تعليق الانتفاع بالشهادة علىٰ القول، ومن ذلك قول الله تعالىٰ: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ

(١) شرح صحيح مسلم (١/ ١٤٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٦٠٩).

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم (١/ ١٤٩).

مُسۡلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦]، وقوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا: لا إله إلا الله . . .**»[1].

ويناقض هذا الشرط: عدم النطق بالشهادة عند دخول الإسلام مع القدرة علىٰ ذلك، أو التفريط في الإكثار من نطقها باللسان؛ فالأول يناقض أصلها، والثاني يناقض كمالها؛ والأول متعلق بالكافر الأصلي، والثاني متعلق بالمسلم.

الشرط الثاني: العلم بها، والمراد به: أن يكون المرء عالما بالمعنىٰ الذي تدل عليه الشهادة نفيا وإثباتا.

والعلم بمدلول الشهادة علىٰ مراتب:

المرتبة الأولىٰ: العلم الإجمالي، وذلك بأن يعلم العبد بأن الله تعالىٰ هو وحده المستحق للعبادة، وأن كل ما سواه من المخلوقات لا يستحق شيئا منها، وهذا شرط أساسي داخل في حقيقة الشهادة من لم يأت به لا يعد مسلما، ولو كان جاهلا أو متأولا.

المرتبة الثانية: العلم التفصيلي الواجب، وهو العلم بأصول ما يدخل في العبادة التي يستحقها الله وأصول الشرك المحرم فهذا ليس ركنا في الشهادة، وإنما هو واجب من واجباتها، ومن خالف فيه بعد العلم يحكم عليه بالكفر أو بما يناسبه من الأحكام بناء علىٰ دلالات النصوص الشرعية، وهذه المرتبة ليست شرطا في الدخول في الإسلام وإن كانت شرطا في بقاء وصفه.

---

(١) رواه البخاري (١٣٩٩)، ومسلم (٢٠).

المرتبة الثالثة: العلم التفصيلي المستحب، وهو العلم بتفاصيل ما يتعلق بكمالات الله وآياته الكونية والشرعية الدالة علىٰ عظمته وجلاله وجبروته، وهذه المرتبة مع السابقة يتفاضل فيها الناس تفاضلا عظيما، وهذه المرتبة ليست شرطا في دخول الإسلام ولا في بقاء وصفه.

وفي التنبيه علىٰ الفرق بين أحكام هذه المراتب يقول المعلمي: «إذا قلنا: إنه يكفي للدخول في الإسلام كل ما يؤدي معنىٰ التزامه فذاك، وإن قلنا: لا بد من الإتيان بالشهادتين مع معرفة معناهما فقد عرفت أن المراد معرفته في الجملة، والعادة مستمرة إلىٰ الآن أن الكافر إذا أراد الدخول في الإسلام يلقنه الناس الشهادتين ويفسرون له معناهما فيعرفه في الجملة، يعرف أنه لا مدبر بقوته الذاتية إلا الله ولا معبود بحق إلا الله، ويعرف من العبادة: الصلاة والصيام فيعرف أنه لا يستحق أن يصلىٰ ويصام له إلا الله، وأن تعظيم الأوثان والسجود لها أو للشمس أو القمر أو الصليب عبادة لغير الله، إلىٰ غير ذلك، مع التزامه للإسلام جملة. وهذا كافٍ للدخول في الإسلام وثبوت حكمه»[1].

وممن قرر هذا المعنىٰ عبد الرزاق عفيفي، فإنه سئل فقيل له: «هل العلم المشترط في شروط لا إله إلا الله هو العلم الإجمالي بأنه لا يستحق العبادة إلا الله أم لا بد من العلم التفصيلي بأن الذبح عبادة والنذر عبادة؟!، فأجاب: «العلم المشترط هو العلم الجُملي لا التفصيلي، ولا يلزم أن يكون فيلسوفا؛ بدليل حديث معاذ وسجوده للرسول ﷺ، وقصة ذات أنواط»[2].

---

(١) رفع الاشتباه عن معنىٰ العبادة والإله، المعلمي -ضمن الآثار- (٢/ ١٥٧).

(٢) فتاوىٰ ورسائل عبد الرزاق عفيفي (٣٧٠).

ويدل علىٰ هذا الشرط أدلة متعددة، ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ففي هذه الآية يأمر الله نبيه ﷺ بأن يعلم معنىٰ الشهادة المتضمن للتوحيد، والأمر له أمر لأمته من بعده.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿فَإِلَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [هود: ١٤]، ومنها: قوله ﷺ: «**من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة**»(١).

وقد أجمع العلماء علىٰ هذا الشرط، وفي نقله يقول الهبطي: «أجمع العلماء علىٰ أن فهمها -يعني: لا إله إلا الله- واجب علىٰ كل واحد، وجاهل معناها بحيث لا يميز بين الله والرسول، هو كافر بإجماع أهل المعقول والمنقول»(٢)، ويقول المعلمي: «دل الكتاب والسنة والإجماع والمعقول علىٰ أنه لا يكفي النطق بها بدون معرفة معناها»(٣).

ويناقض هذا الشرط أمور متعددة، منها: الجهل بما تدل عليه الشهادة في معناها المتعلق بالنفي والإثبات، ومنها: الجهل بما يندرج ضمنها من واجبات التوحيد وأركانه.

الشرط الثالث: التصديق الجازم بمضمونها، والمراد به: أن يجزم العبد ويطمئن قلبه بأن ما تتضمنه الشهادة صدق وحق، فيوقن ويطمئن بأنه لا يستحق العبادة إلا الله، وأن كل ما سواه من المخلوقات ليس لهم شيء منها.

---

(١) رواه مسلم (٣٤).

(٢) ثلاث رسائل في التوحيد والهيللة (٥٧).

(٣) رفع الاشتباه عن معنىٰ الإله -ضمن آثاره- (٢/ ٤).

والتصديق بالشهادة له مراتب متعددة:

المرتبة الأولىٰ: أصل الجزم المنافي للشك، وهذا القدر ركن في الشهادة لا تُقبل الشهادة إلا به، ومتىٰ ما انتفىٰ عن العبد بطلت شهادته.

المرتبة الثانية: ما زاد علىٰ أصل اليقين، وهذا القدر درجات وطبقات، والناس يتفاوتون فيها تفاوتا عظيما، وهو ليس شرطا في الشهادة وإنما هو من واجباتها أو مستحباتها.

ويدل علىٰ هذا الشرط عدد من الأدلة، ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥]، ومنها: قوله ﷺ: «**أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، لا يلقىٰ الله بهما عبد غير شاك فيهما إلا دخل الجنة**»(١).

ويناقض هذا الشرط التكذيب بما دلت عليه الشهادة من معنىٰ، أو الشك والتردد فيه.

فإن قيل: يشكل علىٰ هذا الشرط قوله ﷺ: «**نحن أحق بالشك من إبراهيم**»(٢)، فظاهره: أن إبراهيم عليه السلام وقع في الشك، ومع ذلك فهو أبو الأنبياء.

قيل: نعم هذا الحديث مشكل، وقد اختلف العلماء في الجواب عنه علىٰ أقوال متعددة، منها:

القول الأول: أن المراد به نفي الشك عن إبراهيم لا إثباته، ويكون

---

(١) رواه مسلم (٤٤).

(٢) رواه البخاري (٤٥٧٢)، ومسلم (٢٣٨).

المعنىٰ: أن البعث أمر يقيني لا يشك فيه أحد، فإذا كنا نحن لا نشك فيه، فإبراهيم عليه السلام أولىٰ ألا يشك، وهذا القول اختاره كثير من العلماء، كابن قتيبة والطحاوي والخطابي وابن الجوزي والنووي وغيرهم.

القول الثاني: أن هذا الشك من إبراهيم ليس متعلقا بأصل الجزم بالبعث، وإنما ببعض درجاته العالية، فسمىٰ النبي ﷺ فوات بعض تلك الدرجات شكا، فإبراهيم لم يفقد اليقين، وإنما طلب بعض درجات اليقين العالية، وهذا القول اختاره ابن تيمية وابن القيم وغيرهما.

القول الثالث: أن الشك متعلق بإجابة الله للسؤال عن كيفية البعث وليس في أصل البعث، وهو اختيار المزني وابن حبان.

القول الرابع: أن الشك في البعث قد وقع من إبراهيم عليه السلام حقا، وكان هذا لعارض عرض له من الشيطان، وقول النبي ﷺ بيّن أنه لا أحد يسلم من ذلك العارض، ونقله الطبري عن ابن عباس وعطاء، ورجحه(١).

الشرط الرابع: المحبة لها ولمضمونها، والمراد به: أن المسلم إذا نطق بالشهادة وعلم المراد منها وصدق به، فإنه يجب أن يحب ما تضمنته من معانٍ، فيحب المسلم الله تعالىٰ ويحب توحيده والتذلل له، ويحب كل من شاركه في عبوديته لربه، فإن الحب هو القاعدة التي يقوم عليها الانقياد الظاهر والباطن، فهو أساس التحرك إلىٰ الأعمال والقوة الدافعة إليها.

والمحبة المتعلقة بالشهادة علىٰ مراتب متعددة، منها: ما هو واجب لا بد منه في ثبوت الدين، ومنها: ما هو من الكمال، والناس يتفاوتون فيها تفاوتا عظيما.

---

(١) انظر في هذه الأقوال ودراستها: أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين، سليمان الدبيخي (٣٩٨-٤٢٤).

ومما يدل علىٰ هذا الشرط قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

ويناقض هذا الشرط أمور متعددة، منها: بغض الله تعالىٰ أو بغض شيء من دينه، ومنها: النفاق، فالنفاق في الحقيقة قائم علىٰ فقدان الحب للشهادة وما تضمنته من معانٍ.

ويشكل علىٰ شرط المحبة، ما جاء من أن النبي ﷺ قال لرجل من بني النجار: «**أسلم**، قال: أجدني كارها، قال: **أسلم وإن كنت كارها**»[(١)]. وقد بوّب عليه المجد ابن تيمية بابا قال فيه: «باب صحة الإسلام مع الشرط الفاسد»[(٢)]، ومثله قول أبي سفيان رضي الله عنه: «والله ما زلت ذليلا مستيقنا بأن أمره سيظهر، حتىٰ أدخل الله قلبي الإسلام وأنا كاره»[(٣)].

وقد أجاب بعض الدارسين بأن النبي ﷺ إنما قبِل من ذلك الرجل إسلامه تألفا لقلبه وترغيبا له فيه، ثم هو بعد ذلك سيحب الإسلام من قلبه[(٤)].

ولكن هذا الجواب فيه قصور؛ لأن من المستبعد أن يقبل النبي ﷺ إسلام رجل يعلم منه أنه كاره لله ولرسوله ولدين الإسلام، ويعلم أنه فاقد لأصل من أصول الدين.

والأقرب: أن الرجل لم يكن كارها لله ولرسوله ولدين الإسلام، ولكنه كان كارها لترك ما كان عليه من الجاهلية، فهو يخبر عن بقايا بقيت

---

(١) رواه أحمد (١٢٠٦١)، والضياء المقدسي في المختارة (١٩٨٩)، وقال إسناده صحيح، وصحح إسناده ابن كثير في تفسيره (١/ ٢٩٤).

(٢) المنتقىٰ مع نيل الأوطار (٧/ ٢٣٤).

(٣) رواه البخاري (٢٩٤١).

(٤) انظر: فتح الباري، ابن رجب (١/ ٥٩)، وشروط لا إله إلا الله، محمد مختار (٢/ ٨٦٩).

في نفسه من أمور الجاهلية، فقبل منه النبي ﷺ ذلك؛ لعلمه بأنها ستزول مع الأيام، فالرجل إذن لا يتحدث عن انتفاء أصل الحب من قلبه، وإنما يتحدث عن بقاء شيء في قلبه من أمور الجاهلية يمنع دخوله الإسلام أو يجعله ثقيلا عليه.

وعليه يحمل إخبار أبي سفيان عن نفسه، فلم يقصد أنه كان كارها لله وللرسول ولدين الإسلام، وإنما يقصد أن الله أدخل إليه الإسلام مع تعلقه بأمور الجاهلية وبقاء شيء منها في نفسه، فكان ثقيلا عليه.

الشرط الخامس: الانقياد والتسليم لمضمونها، والمراد به: أن يلتزم المسلم بعمل ما تقتضيه شهادة أن لا إله إلا الله فعلا وتركا، ويسلم بذلك ويذعن له في باطنه وظاهره إلىٰ أن يوافيه الموت، فإذا جمع المسلم التلفظ بالشهادة مع العلم بمعناها والتصديق الجازم به والحب لها فإنه لا بد أن ينقاد لما تتضمنه، بل انقياده حينئذ سيكون حاصلا لا محالة.

ومعنىٰ الانقياد عام، يشمل الأعمال الظاهرة والباطنة، كالخوف والرجاء والتوكل وغيرها، وهذا يدل علىٰ أن شرط الانقياد شامل لمعنىٰ القبول والصدق وشرط الموافاة معا.

والانقياد المتعلق بالشهادة علىٰ مراتب كما هو الحال في الشروط السابقة، مرتبة الأصل ومرتبة الواجب ومرتبة الكمال، والناس يتفاضلون في الانقياد للشهادة تفاوتا عظيما.

ومما يدل علىٰ هذا: قوله تعالىٰ عن المؤمنين: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١]، وقوله تعالىٰ عن المشركين: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصافات: ٣٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ

يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

ويدل عليه جميع النصوص التي تدل علىٰ ضرورة القيام بالأعمال الظاهرة في ثبوت حقيقة الإيمان، وكذلك يدل عليه إجماع أئمة السلف علىٰ أن جنس العمل الظاهر داخل في حقيقة الإيمان.

ويناقض شرط الانقياد والتسليم عدد من الأمور، منها:

الأول: الاعتراض علىٰ حكم الله ورسوله، والثاني: النفاق، فإن المنافق أخل بحقيقة الانقياد لله تعالىٰ، والثالث: الإعراض عن الدين تعلما وتعليما.

ويشكل علىٰ هذا الشرط: أن النبي ﷺ قبل الإسلام من بعض الناس الذين اشترطوا شروطا تناقض الانقياد، ومن ذلك: أن رجلا أتىٰ النبي ﷺ، فأسلم علىٰ أن يصلي صلاتين، فقبل منه»[(١)]، وقد بوّب عليه المجد ابن تيمية بابا قال فيه: «باب صحة الإسلام مع الشرط الفاسد»[(٢)]، وثم نصوص عديدة فيها اشتراط شروط باطلة في الدخول في الإسلام.

وقد اختلف العلماء في الجواب عن هذا الحديث علىٰ أقوال متعددة، منها:

قيل: المراد أن النبي قبل إسلامه بالشرط المذكور، وأخر وجوب بقية الصلوات الخمس عليه إلىٰ وقت دخولها وتأخير البيان إلىٰ وقت الحاجة جائز[(٣)].

---

(١) رواه أحمد (٢٣٠٧٩).

(٢) المنتقىٰ مع نيل الأوطار (٧/ ٢٣٤).

(٣) فتاوىٰ الرملي (٤/ ٣٨٥).

وهذا غير صحيح؛ لأن الرجل لم يشترط ترك الصلاة التي وجبت عليه في ذلك الوقت فقط، وإنما اشترط تركها في ذلك الوقت وغيره، فهو ينازع في قبول الصلوات الخمس وليس صلاة محددة في يوم من الأيام.

وقيل: إن هذا القبول كان من باب تأليف القلوب للدخول في الإسلام، ثم بعد الدخول فيه يلزم ذلك المشترط بما يجب عليه. يقول ابن رجب بعد أن ذكر جملة من الأحاديث التي فيها ذكر لشروط باطلة للدخول في الإسلام: «أخذ الإمام أحمد بهذه الأحاديث، وقال: يصح الإسلام علىٰ الشرط الفاسد ثم يلزم بشرائع الإسلام كلها»[١]

وقيل: تلك الأحاديث محمولة علىٰ أن المشترط لذلك الشرط الباطل سيتركه من تلقاء نفسه إذا عرف الإسلام وذاق طعم الإيمان، يقول ابن رجب: «كان أحيانا يتآلف علىٰ الإسلام من يريد أن يسامح بترك بعض حقوق الإسلام، فيقبل منهم الإسلام، فإذا دخلوا فيه رغبوا في الإسلام فقاموا بحقوقه وواجباته كلها»[٢].

الشرط السادس: الإخلاص في الأخذ بمضمونها، والمراد به: أن يصفي المرء نيته وقصده، فلا يدخل في الإسلام إلا لأجل مرضاة الله ولا يعمل أي عمل من العبادات إلا طلبا لرضاه والقرب منه، فينقي المسلم قلبه في كل الأحوال عن التوجه لغير الله أو الالتفات إلىٰ ما سواه.

والإخلاص المتعلق بالشهادة علىٰ مراتب كما هو الحال في سائر الشروط، ومنه: ما هو أصل ومنه ما هو واجب لازم، ومنه: ما هو من الكمال الذي يتفاوت الناس فيه تفاوتا عظيما.

---

(١) جامع العلوم والحكم (٨٤).

(٢) فتح الباري (٤/ ١٩٩).

مما يدل على هذا الشرط، قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ [البَيِّنَة: ٥]، وقوله ﷺ: «**إن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله**»[١]، ويدل عليه كل النصوص التي توجب الإخلاص وتحرم الرياء.

ويناقض هذا الشرط أمور متعددة، منها: النفاق، فالمنافقون في الحقيقة لم يخلصوا في شهادتهم لله تعالى بالتوحيد، وإنما قالوا لأجل مصالح دنيوية، وكذلك الرياء في الأعمال الصالحة الموجب للكفر كما سيأتي تفصيله.

ويشكل على هذا الشرط قبول الإسلام ممن أسلم خشية السيف، ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأن هناك فرقا بين الإسلام الحكمي والإسلام الحقيقي، فمن نطق بالشهادة خوفا من السيف فإنه يجب أن يُكف عنه ويعطى أحكام الإسلام في الظاهر ثم يتحقق من أمره، وهل اتصف بالإسلام الحقيقي أم لا؟ فالنطق بها في هذه الحالة مع عدم اتصافه بالإخلاف نافع في التعامل الدنيوي وليس في إثبات النجاة في الآخرة.

الشرط السابع: عدم التلبيس بنواقضها[٢]، والمراد به: أن المرء كما يجب عليه أن يقر بأن الله تعالى هو المعبود وأنه لا أحد يستحق العبادة

---

(١) رواه البخاري (٤١٥)، ومسلم (٣٣).

(٢) اختلف الأصوليون في الفرق بين الشرط وعدم المانع، ومنهم من لم يفرق بينهما فجعل ترك المناهي من الأكل والشرب والكلام مثلا من شروط الصلاة، ومنهم من فرق بين الأمرين وقرر بأن الشرط لا يكون إلا وصفا وجوديا، والمانع ليس كذلك. وبناء على هذا الخلاف يمكن أن يقع البحث في الموقف من هذا الشرط. انظر: الفوائد السنية، البرماوي (١/٢٦٢).

سواه، ويجب عليه أن ينقاد لمدلولها مخلصا لله تعالىٰ بعدما علمه وصدقه وأحبه، فإنه يجب عليه أن يترك كل ما ينقض مدلولها، ويلتزم اعتقادا وعملا بترك كل الأمور الموجبة للشرك ونحوه.

فكما أن المرء لا ينتفع بشيء من إيمانه إذا كان واقعا في شيء من المكفرات، فكذلك لا ينتفع بشيء من توحيده إذا كان واقعا في شيء من الشركيات، أو كان معتقدا لإباحة الشرك.

وهذا الشرط يمكن أن يدخل ضمن شرط الانقياد، ولكنه إنما أفرد لأهميته وضرورة التنبه له.

ومما يدل علىٰ هذا الشرط: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وكذلك كل النصوص التي فيها تحريم الشرك بكل صوره والمحرمات بكل أنواعها.

ويناقض هذا الشرط، أمور، منها: كل الأعمال التي تناقض أصل التوحيد والإيمان.

أنواع الخلل في التعامل مع شروط الشهادة:

ظهرت من خلال التفصيل السابق معالم التعامل الصحيح مع شروط الشهادة، وحاصلها: أن الشهادة لا بد فيها من شروط، وأن المعتبر في جعل الأمر شرطا دلالة النصوص الشرعية، وأن تحديد الشروط أمر اجتهادي، وأنه ما من شرط إلا وله مراتب متعددة، كل مرتبة لها حكم يخصها.

وأما المواقف التي تمثل خللا في التعامل مع شروط الشهادة، فيمكن إجمال أصولها في الأمور التالية:

الأمر الأول: إنكار الشروط والزعم بأن أول من أتىٰ بها ابن تيمية أو محمد بن عبد الوهاب[١]، وقد سبق بيان هذا الخطأ بعدد من الأدلة.

الأمر الثاني: الإقرار بأصل الاشتراط مع إنكار كثير من أفراد الشروط، وهذا مذهب المرجئة؛ فإن كثيرا منهم أنكروا أن يكون النطق بالشهادة شرطا في حقيقة الإيمان، وكثير منهم أنكر شرط الانقياد، والجهمية أنكروا مع ذلك شرط التصديق، ولم يقروا إلا بشرط العلم، وكل هذه المذاهب باطلة، وليس المقام مناسبا لبيان تفاصيلها.

الأمر الثالث: اعتقاد أن حصر شروط الشهادة في عدد معين -كعدد سبعة أو ثمانية مثلا- حقيقة شرعية واجب محتم لا يجوز الخروج عنه.

الأمر الرابع: يعد شرط العلم من أكثر الشروط التي وقع فيها الاختلاف، فبعض من يقر بأصل الاشتراط، بالغ في التعامل معه حتىٰ كفر كثيرا من عوام المسلمين بحجة أنهم لا يعرفون معنىٰ الشهادة، وحين رأىٰ بعض المعاصرين هذا الغلو أنكر شرطية العلم بالشهادة وجعله واجبا من الواجبات، وبعضهم يحدد قدرا خاطئا في تحديد دائرة العلم المجمل، ويكفر كثيرا من المسلمين بناء علىٰ ما حدده، وكل هذه المسائل مبحوثة في المصنفات المفردة في مسألة الإعذار بالجهل[٢].

---

(١) انظر: شروط لا إله إلا الله، محمد مختار (١/ ١٦٧).

(٢) انظر: إشكالية الإعذار بالجهل، سلطان العميري (٢٨٣-٢٩٧).

توحيد العبادة هو محور دعوة الرسل:

من أظهر الأمور في الشريعة: أن المهمة الأولىٰ لدعوة الرسل والهدف المركزي فيها هو: تعبيد الناس لله تعالىٰ، وغرس التعلق به في كل حياتهم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ [النحل: ٣٦].

فمقصد بعثة الرسل وأساس دعوتهم ومنتهىٰ أعمالهم وغاية جهادهم وقطب الرحىٰ في حياتهم والعقيدة التي حولها يدندنون ومنها يقصدون وإليها يرجعون وفيها يبذلون، هي: عبادة الله وحده، وغرس عقيدة العبودية في عقول الناس وقلوبهم، وإنكار عبادة كل ما سواه من الأوثان وغيرها.

والذي يدقق النظر في طريقة القرآن في شرحه لمهمة الرسل، يجد أنه اختار لفظ «العبادة» ومفهوم «العبودية» ليجعله مرتكز دعوة الرسل؛ وسبب ذلك: هو أن هذا اللفظ وذلك المفهوم يتضمن معاني لا يتضمنها غيره من المفاهيم، وله وظيفة لا يؤديها مفهوم آخر كما يؤديها هو، فمفهوم العبودية يتضمن معنىٰ الحب والخوف والرجاء والإجلال والذل، فأصل معنىٰ العبادة يرجع إلىٰ الذل والخضوع، وهي عبارة عما يجمع غاية الحب مع غاية الخضوع للمعبود، يقول ابن تيمية: «العبادة المأمور بها تتضمن معنىٰ الذل ومعنىٰ الحب، فهي تتضمن غاية الذل لله بغاية المحبة له»[1]، ويقول منبها علىٰ العلاقة بين الحب والذل في مفهوم العبادة: «من خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابدا له، ولو أحب شيئا ولم يخضع له لم يكن عابدا له، كما قد يحب ولده وصديقه، ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله تعالىٰ،

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٥٣).

بل يجب أن يكون الله أحب إلىٰ العبد من كل شيء، وأن يكون الله أعظم عنده من كل شيء، بل لا يستحق المحبة والذل التام إلا الله»[١].

ولأجل هذا أكثر القرآن في بيان دعوة الرسل من ذكر اسم الله واسم الإله؛ لأن هذا الاسم يؤدي إلىٰ المضمون نفسه الذي تتضمنه العبودية؛ فالإله هو الذي تألهه القلوب عبادة واستعانة ومحبة وتعظيما وخوفا ورجاء وإجلالا وإكراما.

وهذا يؤكد علىٰ أن المعلم الذي أبرزه القرآن ليكون أساس دعوة الرسل ومحور رسالتهم هو مفهوم العبودية، الذي يتضمن معنىٰ الخوف والرجاء والحب لله تعالىٰ، وهذا يجعل العلاقة بين الله وبين خلقه قائمة علىٰ معان روحية متدفقة، تنبع من داخل الأعماق وتفيض علىٰ جميع جوانب الحياة، فهي علاقة أعمق وأدق من كل المعاني الأخرىٰ التي تزاحمها، ولهذا لهج القرآن بذكر أوصاف الله تعالىٰ وأسمائه، التي تقتضي تعلق قلوب العباد به سبحانه بالحب والرجاء والخوف والإجلال والتعظيم، فهذه المعاني الروحية الجميلة هي التي جعلها القرآن محور دعوة الرسل، وهي التي سعىٰ القرآن إلىٰ تجذيرها في عقول الناس، وبذل كل السبل في ذلك.

فلم يراع القرآن حين أراد أن يبين مهمة الرسل في تعليق القلوب بالله تعالىٰ معنىٰ الهروب من استبداد الخلق للخلق كأساس، ولم يجعل مهمة الرسل المركزية بيان منزلة الحرية أو بيان حاكمية الله تعالىٰ علىٰ الخلق، فالعباد لا يتعلقون بالله لأنه حاكم عليهم فقط، ولا يتعلقون به لأنهم أحرار ليسوا عبيدا لأحد فقط، وإنما يتعلقون به سبحانه لأنه هو الذي يستحق

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٥٣).

الحب والإجلال والذل له والخوف والرجاء منه، يتعلقون به لأنه خالقهم ورازقهم ومحسن إليهم ورحيم بهم فهو أهل لأن يُتعلق به، يتعلقون به لأنه متصف بالكمال من كل وجه، فهذه هي المعاني التي كانت محور دعوة الرسل وأساس منطلقهم في الرسالة، فالمنطلق الأصلي في تعلق الناس بربهم: هو أنهم أدركوا كماله واستحقاقه للعبودية لا أنهم تحصلوا علىٰ الحرية وانتصروا علىٰ الاستبداد.

وإذا رجعنا إلىٰ القرآن والسنة نجد أن الشريعة أكثرت من تعميق مبدأ العبودية في بيان العلاقة بين الله وخلقه، وكانت تستعمل الألفاظ وتبرز المعاني التي تتضمن العلاقة الروحية الرفيعة بين الله وبين خلقه، وتشيع بين المسلمين الألفاظ التي تغرس محبة الله ومخافته ومراقبته وتعظيمه، ولم تستعمل الألفاظ الأخرىٰ التي لا تؤدي إلىٰ تلك المعاني الشريفة كلفظ الحاكمية مثلا.

والذي يرجع إلىٰ نصوص الشريعة، ويحاول أن يستخلص الأهداف الأصلية لدعوة الرسل سيخلص بسهولة إلىٰ أن المرتكز الصلب في دعوتهم هو الحب الإلهي والرضا الرباني، وسيجد أن حجر الزاوية في الإسلام: هو التعلق بالله تعالىٰ والارتباط به بمفهوم العبادة دون غيره من المفاهيم.

وسيدرك أن هذا المعنىٰ هو الغاية من الرسالات بل هو المقدم علىٰ كل غاية، وسيكتشف أنه الهدف الذي ينبغي أن يكون بارزا ظاهرا للعيان، ولا يجوز لأي غرض آخر أن يزاحمه في المحورية والمركزية، فالقرآن لما أراد أن يبين الغاية من خلق الناس أبرز مفهوم العبودية للعيان، فقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ولما ذكر القرآن مناظرات الرسل لأقوامهم بيّن أن كل رسول يبدأ أول ما يبدأ في دعوته لقومه بالدعوة إلىٰ العبودية لله، فقال عن نوح: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقال عن هود: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ٦٥]، وقال عن صالح: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٧٣]، وقال عن شعيب: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٨٥]، وواضح من طريقة شعيب في دعوته أنه جعل الدعوة إلىٰ العبودية محورا أساسيا ثم بعد ذلك بيّن لوازم هذه العبودية.

ولما أراد القرآن أن يبرز صفات المؤمنين أظهر الصفات المتعلقة بمفهوم العبودية المتضمنة للحب والخوف والرجاء، فقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٢-٤]، ونبه علىٰ أن هذه هي أوصاف المؤمنين سواء كانوا في حالة الاستضعاف أو في حالة القوة، كما قال سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]، والمراد بالمعروف هنا: كل ما هو عبادة لله تعالىٰ، والمراد بالمنكر: كل ما هو معصية له سبحانه، وقد كرر القرآن كثيرا الصفات التي

يتحلىٰ بها المؤمنون، فذكر قيام الليل والجهاد في سبيل الله والخوف من القيام بين يديه.

بل إن الوصف الذي اختاره الرسول ﷺ لنفسه هو وصف العبودية، كما قال: «**أفلا أكون عبدا شكورا**»[1]، وقال: «**ولكن قولوا: عبد الله ورسوله**»[2]، ولم يكن يصف نفسه بالحرية ولا بالثورة علىٰ استبداد الكفار، وما أكثره وأغلظه في زمنه!

وحين ذكر القرآن نعيم المؤمنين في الجنة كان يعلقهم بالله تعالىٰ مباشرة، فغاية نعيم أهل الجنة: هو النظر إلىٰ وجهه الكريم، ولما ذكر أصول الأعمال التي تؤدي إلىٰ دخول الجنة كانت كلها راجعة إلىٰ العبودية لله تعالىٰ، ولم يذكر منها الحصول علىٰ الحرية أو الثورة علىٰ الاستبداد.

وكذلك لما ذكر تعذيب الكفار وأصول الأعمال الموجبة لدخول النار، لم يجعل المناط المؤثر فيها إلا فقدان معنىٰ العبودية لله تعالىٰ وترك أفعال الطاعة، كما قال سبحانه: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٧]، ولم يجعل من أصول ما يوجب دخول النار الخضوع للاستبداد ولا ترك الحرية، ولا فقدان الحاكمية، نعم نبه القرآن علىٰ أن بعض -لا كل- من بقي علىٰ الكفر ولم يدخل في الإسلام حتىٰ دخل النار كان نتيجة تقليده لرؤساء قومه، ولكن الشريعة لم تجعل المناط المؤثر إلا ترك العبودية لا غيره.

---

(١) رواه البخاري (٤٨٣٧).

(٢) رواه البخاري (٣٤٤٥).

وكان الرسول ﷺ إذا أراد أن يحث أصحابه علىٰ الأعمال الصالحة وعلىٰ المزيد من العبودية لله تعالىٰ، يعلقهم بربهم وبالمعاني القلبية المتدفقة، فكان يقول: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليفعل كذا وكذا، ولم يقل يوما ما: من كان حرا أبيا فليفعل كذا، أو من كان متحررا من استبداد البشر فليقل كذا، مما يدل علىٰ أن الهدف المركزي الذي يسعىٰ إلىٰ غرسه في قلوب الصحابة هو العبودية لله، والتعلق به بالحب والخوف والرجاء.

وحين بيّن النبي ﷺ أمر الدين، وبين مبانيه الكبرىٰ ولخص أصوله لما سأله جبريل عن الإسلام والإيمان والإحسان، لم يذكر إلا ما يدل علىٰ أن الغرض الأصلي للدين هو العبودية لله تعالىٰ ومراقبته في السر والعلن، فهذا هو المعنىٰ الذي تتمحور عليه كل الرسالات، وهو ما وصىٰ الله به كل الرسل، كما قال سبحانه: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِىٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِىٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣].

ومن لطيف استعمالات الشريعة أنها لما أرادت التنفير من التعلقات الأخرىٰ المزاحمة للتعلق بالله تعالىٰ استعملت لفظ «العبودية» كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [يس: ٦٠]، وكما قال سبحانه: ﴿وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلۡ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعۡلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلۡأَرۡضِۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨]، وكما قال سبحانه: ﴿أَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيۡهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣]، وكما قال ﷺ:

«**تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار**»(١)، كل هذا حتىٰ يتشرب الناس مفهوم العبودية المتضمن للحب والخوف والرجاء لله تعالىٰ، وينفروا من تعليق هذه المعاني بغيره سبحانه.

ومن لطيف طريقة القرآن في بناء العبودية لله تعالىٰ أنها لم تجعل الأصل في منطلق الدعوة إلىٰ عبودية الله تعالىٰ إلا بيان الكمالات التي اتصف بها الله تعالىٰ والتي توجب تعلق القلوب به، ثم كملت ذلك ببيان الخلل في التعلقات الأخرىٰ.

فهذه الاستعمالات وغيرها كثير في القرآن والسنة كلها تصب في معنىٰ واحد، هو أن المرتكز الذي تقوم عليه دعوة الرسل هو تعليق الناس بالله بمفهوم العبودية، وأن كل الأغراض الأخرىٰ التي جاءت الشريعة لتحقيقها إنما هي تابعة لهذا الغرض الأصلي، فالهدف الذي يتربع علىٰ رأس الهرم في دعوة الرسل: هو مفهوم العبادة.

وليس المراد من الكلام السابق اختزال دعوة الرسل في الدعوة إلىٰ العبودية فقط، ولا اختزال مفهوم العبودية في العبادات المحضة، فلا شك أن الشريعة جاءت بالدعوة إلىٰ أغراض أخرىٰ تتعلق بحياة الناس وأحوالهم، فمن أغراض الشريعة: ترتيب دنيا الناس، وإزالة الظلم عن المظلومين، والدعوة إلىٰ العدل، وتقنين معاش البشر، ولكن كل تلك الأغراض متأخرة عن غرض العبودية ومنخفضة عنه في المرتبة ولا يصح أن تزاحمه أو تساويه، فلفظ العبادة يتضمن معاني ويستلزم أخرىٰ، ومن ضروريات التأصيل الشرعي: أن نفرق بين المعاني المتضمنة فنجعلها الأساس، وبين المعاني المستلزمة ونجعلها التابع.

---

(١) رواه البخاري (٢٧٣٠).

نقد المزاحمات المعاصرة لمحورية توحيد العبادة:

مع وضوح هذا الأمر وتجليه في الظهور إلا أنه لم يسلم من المضايقات، فقد غدونا نسمع دعوات تزاحم مفهوم العبودية ومرتكز دعوة الرسل، وقد توالت أصوات عديدة في السعي إلىٰ ذلك، ومن تلك المزاحمات:

الأولىٰ: مزاحمة مفهوم العبادة بالدعوة إلىٰ فكرة الحاكمية، فقد ظهرت في أوائل عصرنا الحديث دعوة تقصد إلىٰ إرجاع مفهوم العبودية إلىٰ معنىٰ السلطة والحاكمية، وتجعل جوهر دعوة الرسل يعود إلىٰ تكريس فكرة الحاكمية، وقد تبنىٰ عدد من المعاصرين هذه النظرية بقوة، ويذكر أحدهم أن أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة، سواء أكان يعتقدها الناس من حيث حكمها علىٰ هذا العالم حكم مهيمن علىٰ قوانين الطبيعة، ومن حيث إن الإنسان في حياته الدنيا مطيع لأمرها وتابع لإرشادها، وأن أمرها في حد ذاته واجب الطاعة والإذعان، وهذا هو تصور السلطة الذي يجعله القرآن الكريم أساسا لما يأتي به من البراهين والحجج علىٰ إنكار ألوهية غير الله، وإثبات الألوهية لله تعالىٰ.

وجعل ألوهية الله تعالىٰ كلها ترجع إلىٰ مفهوم الحاكمية علىٰ الخلق، وبالتالي فمفهوم العبودية يرجع إلىٰ الحاكمية، وجعل العبادات إنما شرعت لتكون طريقا لتحقيق الحاكمية.

وقرر أحد المعاصرين أن الجاهلية تقوم علىٰ أساس الاعتداء علىٰ سلطان الله في الأرض، وعلىٰ أخص خصائص الألوهية ... وهي الحاكمية ... إنها تسند الحاكمية إلىٰ البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا، ويقول عن الذين خاطبهم القرآن: كانوا يعرفون أن توحيد الألوهية

وإفراد الله بها معناه: نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، ورده كله إلىٰ الله.

وقرر بأن معنىٰ لا إله إلا الله -كما يدركها العربي العارف بمدلول لغته- لا حاكمية إلا لله، ولا شريعة إلا من الله، ولا سلطان لأحد علىٰ أحد؛ لأن السلطان كله لله.

وإذا رجعنا إلىٰ لغة العرب نجد أن الأمر مختلف تماما عما ذكروه، فالمعنىٰ الذي يتضمنه مفهوم العبودية يرجع إلىٰ الذل والتعظيم والحب، ولفظ الإله في اللغة يعني: من تألهه القلوب وتحبه وتعظمه، فكل تلك المعاني معان زائدة علىٰ فكرة الحاكمية.

وكذلك إذا رجعنا إلىٰ الدلالات السابقة التي استعملتها الشريعة في بيان دعوة الرسل نجد أنها أبرزت معاني التأله والحب والخوف والرجاء والتعظيم والإجلال في العلاقة بين الله وبين خلقه، فهي معان إيجابية تنطلق إلىٰ تعليق القلوب بالله تعالىٰ أولا وقبل كل شيء، فكيف يصح مع هذا أن تقتصر العلاقة علىٰ الحاكمية فقط، فالحاكمية هي أحد المعاني التي تدخل في العبودية ولكنها ليست أساسها، وقد اجتهد عدد من المفكرين المعاصرين في بيان الخلل المنهجي الذي وقع فيه أبو الأعلىٰ المودودي وسيد قطب في تفسير مفهوم العبودية، وفي شرحهم لمحور دعوة الرسل، ومن أقوىٰ من بين ذلك الخلل: أبو الحسن الندوي في كتابه «التفسير السياسي للإسلام»، ووحيد الدين خان في كتابه «خطأ في التفسير».

المزاحمة الثانية: مزاحمة مفهوم العبودية بالدعوة إلىٰ الحرية والثورة علىٰ الاستبداد، فقد غدونا نسمع أن الرسل إنما جاءت لتحرر الإنسان من الاستبداد، ونقرأ: أن مفهوم التوحيد والعبادة يرجع إلىٰ مفهوم الحرية،

أو أن مفهوم الحرية معنىٰ أصلي في التوحيد، ونسمع: أن الإنسان لا يكون كامل التوحيد حتىٰ يتخلص من كل أنواع الاستبداد، ونقرأ: أن جوهر جهاد الأنبياء يرجع إلىٰ الانقلاب علىٰ الظلمة، بل سمعنا من يقول: إن عبودية الاستبداد تفوق عبودية الوثن، ووجدنا من يقول: إن الفكرة المحورية في الأديان هي الانتصار للمستضعفين.

وأصحاب هذه الدعوىٰ لا يقصدون اختزال دعوة الرسل في الدعوة إلىٰ الحرية، ولا يقللون من أهمية الشرك بالله في العبادة، ولكن مكمن الخطأ عندهم راجع إلىٰ معنىٰ آخر، وهو أن تلك العبارات يدل ظاهرها علىٰ مزاحمة مفهوم العبادة بمفهوم الحرية، ويدل علىٰ مساواة لوازم العبودية لله تعالىٰ بالمعاني المتضمنة فيها.

فمما لا شك فيه أن كل الطاعات تدخل في مفهوم العبودية، وكل المعاصي تدخل في مفهوم الشرك من جهة أنها نتيجة الخضوع للهوىٰ والنفس والشيطان، ففعل الزنىٰ -مثلا- يمكن أن نجعله من الشرك، وأنه نتيجة الخضوع لاستبداد الهوىٰ، ولكن هذا لا يسوغ لنا أن نجعل الدعوة إلىٰ ترك الزنىٰ محورا أساسيا في دعوة الرسل، وإنما هو تابع للمحور الأساس.

ثم إنا لو عقدنا مقارنة بين لفظ «العبادة» ومفهوم «العبودية»، وبين لفظ «الحرية» ومفهوم «تحرير الإنسان من الاستبداد»: وجدنا أن مفهوم العبودية يتضمن معاني لا توجد في مفهوم الحرية، فهو يحمل معنىٰ الحب والذل والخوف والرجاء والإجلال، وهذه المعاني لا يتضمنها لفظ الحرية، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يصح شرعا ولا عقلا ولا ذوقا أن نزاحم به لفظ العبادة الذي يتضمن معاني روحية عميقة بلفظ آخر مادي جاف، ولا أن

نرفعه لنساويه به، وإنما يجب علينا أن نجعل مرتكز دعوة الرسل قائما علىٰ مفهوم العبودية لله، ونجعل المعاني الأخرىٰ اللازمة له والناتجة عنه ومنها الحرية تابعة له لا مزاحمة ولا مساوية.

ثم إنا لو طالعنا النصوص الشرعية لوجدناها تدل علىٰ أنه لا علاقة بين العبودية كمالا ونقصا وبين الحرية بمعنىٰ الرق كمالا ونقصا، فقد يكون الإنسان كامل الدين مع أنه ناقص الحرية، فقد كان عدد من الصحابة من الرقيق والعبيد، ولا يصح أن نصفهم بنقص الدين لأنهم عبيد، فقد بشر النبي ﷺ بعضهم بالجنة وهو حي يعيش علىٰ الأرض، بل إن الشريعة أقرت نظام الرق والعبودية، وهو من أصرح ما يضاد الحرية، ومع هذا لم تعد الشريعة هذا النظام مناقضا لأصل مفهوم العبودية لله تعالىٰ ولا لكماله، ولو كان كذلك لسعت إلىٰ محاربته كما سعت إلىٰ محاربة عبادة الأوثان، بل إن النبي ﷺ كان إذا جاءه الرقيق ليسلم بين يديه لم يكن يقول له: إنك عبد مسلوب الحرية أو ناقصها فلا تُقبل منك عبودية الله، أو لا يمكن أن تكون كامل العبودية، ولم يكن يحرضه علىٰ الثورة علىٰ سيده، بل كان يقبل منه إعلانه لتوحيده.

وهذه الدلالة من أظهر الدلالات وأقواها علىٰ أن الحرية لا يجوز لها أن تزاحم العبودية، وإنما هي متأخرة عنها بمراحل كبيرة، وكذلك يدل علىٰ أن الحرية ليست معنىٰ أساسيا في التوحيد والعبادة؛ إذ لو كانت كذلك لما رضي النبي ﷺ بوجود نظام يكرسها، والدلالة في هذا الدليل راجعة إلىٰ إقرار الشريعة لنظام الرق لا في إلزام السيد بالعدل مع عبده، فإن المطالبة بالعدل معه وبترك ظلمه لا يرفع عنه كونه مسلوب الحرية التي تميز بها العبد الذي ليس برقيق.

ودلت النصوص الشرعية علىٰ أنه إذا تعارض حفظ الدين مع ما ينقص حرية الناس، أنه يجب تقديم ما يحفظ الدين للناس، ومن ذلك قوله ﷺ: «**خيار أئمتكم من تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم**، قلنا: يا رسول الله، أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: **لا .. ما أقاموا لكم الصلاة**»[1].

وهذا المعنىٰ -وهو: أن مفهوم الحرية ومعارضة الظلم لا يصح أن يزاحم مفهوم العبودية، وأنه ليس معنىٰ أساسيا فيها- هو ما فهمه العلماء والفقهاء والمحدثون الذين عارضوا الظلم والبغي وأكل أموال الناس بغير حق، فإنهم لما ثاروا علىٰ دولة بني أمية لأجل ما حصل منهم من ظلم، لم يقل أحد منهم: إن الحرية أو معارضة الظلم هو أساس دعوة الرسل، ولم يجعل أحد منهم الدعوة إلىٰ معارضة الظلم هو جوهر التوحيد، ولم يقل أحد منهم: إن معارضة الظلم من أصول المعاني العبادية، كل ذلك لم يحصل منهم، وإنما قدروا الانحراف قدره وأنزلوه منزلته.

المزاحمة الثالثة: الزعم بأن مقصد الأديان عمارة الأرض، فحين رأىٰ بعض الإسلاميين ما يعانيه العالم الإسلامي من التخلف الحضاري والانحطاط النهضوي، وأراد إصلاح ذلك، ذهب إلىٰ قضية «عمارة الأرض» وجعلها تمثل الهدف الأولي لرسالة الإسلام، وانتهىٰ إلىٰ أن وظيفة الإنسان الأولىٰ في الحياة -التي وُجد من أجلها- هي: إنشاء الحضارة فيها، وأن مهمة الإسلام الأولىٰ هي صناعة الإنسان.

---

(١) رواه مسلم (١٨٥٥).

وعلىٰ التسليم بأن الدعوة إلىٰ عمارة الأرض تعد مقصدا من مقاصد دعوة الرسل، فإن ذلك لا يعني أنها محور دعوتهم وأساسها، وإنما غاية ما يعني أنها من أهداف دعوتهم التي يسعون إلىٰ تحقيقها، فلا أحد يقول بأن دعوة الرسل ليس لها إلا هدف واحد، وإنما يقولون: لها أهداف متعددة، ولكن بعضها أعلىٰ من بعض وأجلّ.

وكل من ادعىٰ بأن عمارة الأرض هي محور دعوة الرسل لم يقدم دليلا شرعيا معتبرا علىٰ رأيه، وإنما قدم آراءً لا تصمد أمام الأدلة الشرعية البيّنة علىٰ محورية العبودية في دعوة الرسل.

القسم الثاني من أنواع التوحيد: توحيد الربوبية:

عُرف توحيد الربوبية بتعريفات عديدة، منها: قول بعضهم: هو توحيد الله بأفعاله[1]، وهذا التعريف فيه إشكال من جهتين:

الأولىٰ: أنه لا يميز أفعال الله تعالىٰ التي هي محل توحيد الربوبية، فإن أفعاله عامة تدخل فيها صفاته الفعلية الخاصة به، كالنزول والاستواء علىٰ العرش وغيرهما، وهي ليست مقصودة في توحيد الربوبية، **والثانية**: أن ثم معانيَ من الربوبية لا تدخل في الأفعال كالمُلك مثلا.

ومما عُرف به توحيد الربوبية أنه: الإقرار بأن الله الخالق الرازق، المحيي المميت، المدبر لجميع الأمور[2]، وهذا التعريف حسن، إلا أن فيه حشوا، فالإحياء والإماتة داخلة في معنىٰ التدبير فلا داعي لذكرهما في الحد، وليس فيه ذكر لما يميز التوحيد في الربوبية.

---

(١) انظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد، صالح آل الشيخ (٦).

(٢) انظر: الدرر السنية (١/ ١٣٧).

ومما عُرف به توحيد الربوبية أنه: لا خالق ولا رازق، ولا محيي ولا مميت، ولا موجد ولا معدم إلا الله[١]، والقول في هذا الحد كالقول في الحد الذي قبله.

ومما عُرف به توحيد الربوبية أنه: إفراد الله بالخلق والملك والتدبير[٢]، وهذا الحد من أجمع الحدود وأتقنها، إلا أن فيه قصورا من جهة عدم ذكر ما يميز التوحيد في تلك المعاني المذكورة كما سيأتي بيانه.

ومن أجمع ما يمكن أن يُحد به توحيد الربوبية هو أن يقال: إفراده الله تعالىٰ بما يختص به من الخلق والملك والتدبير، ونفيها عن كل ما سواه.

قوله: «إفراد الله»، قيد يبين حقيقة توحيد الربوبية، وأنه ليس مجرد علم أو تصور قلبي، وإنما هو مع ذلك عمل وإيمان.

قوله: «بما يختص به»، قيد يبين أن الإفراد في توحيد الربوبية متعلق بما يختص الله به من معاني الربوبية، وليس بالقدر المشترك فيها ولا بجنسها.

ومما يختص الله به في معاني الربوبية أمور منها:

الأول: الاستغناء، فالله تعالىٰ مستغن في كل أفعاله، وهو يملكها بذاته ولا أحد يعطيه إياها، ولا أحد من الخلق يتصف بذلك.

الثاني: الإطلاق، فالله تعالىٰ أفعاله مطلقة في كل الأحوال والأزمان، لا حدود لها ولا قيود، ولا أحد من الخلق يتصف بذلك.

الثالث: الكمال، فكل وصف يتصف الله به فإنه يتصف بأكمل معنىٰ

---

(١) انظر: لوامع الأنوار، السفاريني (١/ ١٢٨).

(٢) انظر: القول المفيد، العثيمين (١/ ١١).

متعلق به، فلا صفة من صفاته سبحانه إلا وهي في غاية الكمال وسالمة من كل نقص.

الرابع: الاستقلال، فالله تعالىٰ هو الذي يتحكم في أفعاله وتصريفها وتقسيمها، ولا أحد من الخلق يمكنه ذلك.

وبهذا القيد يتحقق التخلص من إشكال كثيرا ما يرد علىٰ تعريف توحيد الربوبية، وحاصله: كيف يقال بإفراد الله بالملك والتدبير، والله تعالىٰ قد أثبت ملكا وتدبيرا لبعض الخلق؟!

والجواب عنه بناء علىٰ ذلك القيد: أن حقيقة توحيد الربوبية ليست متعلقة بمطلق الملك والتدبير، وإنما بما يختص الله به تعالىٰ.

ولم يُذكر هذا القيد في تعريف توحيد الألوهية؛ لأن قيد العبادة يغني عنه، فالعبادة تتضمن اختصاصه سبحانه بغاية الذل والخضوع ونهاية الحب، فلا موجب لذكر الاختصاص حينئذ.

قوله: «**في الخلق والملك والتدبير**»، هذه الأمور قيد يخرج أنواع التوحيد الأخرىٰ، وهي تحدد مجالات الربوبية بدقة، فهي أصول المعاني التي يرجع إليها معنىٰ الربوبية، فالله تعالىٰ خلق الكون وملكه ودبره.

والتدبير معنىٰ عام يشمل كل ما يتعلق بتصريف شؤون العالم، فيدخل فيه الإحياء والإماتة والرزق وغيرها من المعاني، فذكره يغني عن كل ما سواه.

قوله: «**ونفيها عن كل ما سواه**»، وصف يبين حقيقة توحيد الربوبية، وأنه ليس قائما علىٰ مجرد الإقرار بما يختص الله به، وإنما لا بد فيه من نفي كل تلك الخصائص عما سواه من المخلوقات، فهو قيد يزيد من تحقيق التوحيد ويؤكد امتيازه.

تنبيه:

يمكن أن يضاف في التعريف قيد التعبد؛ ليكون الدارس للتوحيد والمسلم عموما علىٰ علم بأن تمثله بتوحيد الربوبية واعتقاده له يقوم بعبادة من أجل العبادات وأعظمها كما سبق التنبيه عليه.

أسماء توحيد الربوبية:

يطلق علىٰ توحيد الربوبية عددا من الأسماء والألقاب، وبعضها ليست خاصة به، منها:

١- توحيد الربوبية، وهو مأخوذ من النسبة إلىٰ الرب، والرب في اللغة هو المالك المدبر[(١)].

٢- التوحيد العلمي، باعتبار أن الأصل في معاني هذه الأمور يغلب عليها جانب الاعتقاد والعلم، وليس جانب العمل الظاهر.

٣- التوحيد الخبري، وذلك لأن كثيرا من تفاصيله الداخلة في معانيه قائمة علىٰ إخبار الوحي وإعلامه لنا.

٤- توحيد المعرفة والإثبات، وذلك أن الخطاب الشرعي المتعلق به الأصل فيه أنه خطابي خبري إعلامي، يُقصد به من المكلف أن يعرف متعلقه ويثبته لربه سبحانه وتعالى[(٢)].

مسالك النصوص الشرعية في إثبات توحيد الربوبية:

لم يكن حضور توحيد الربوبية في النصوص كحضور توحيد الألوهية، ومع ذلك فقد سلكت النصوص في تأسيسه وإبطال الشرك فيه مسالك

---

(١) انظر: الصحاح، الجوهري (١/ ١٣٠).

(٢) الأسماء الثلاثة الأخيرة يشترك فيها توحيد الربوبية مع توحيد الأسماء والصفات.

متعددة، ترجع أصولها إلىٰ ثلاثة مسالك أساسية، هي:

المسلك الأول: التنبيه علىٰ الأدلة الدالة علىٰ ضرورة الخالق الواحد للكون، وذلك من خلال الإشارة إلىٰ دليل التمانع، وله صورتان:

الأولىٰ: في مجال القدرة، وبيانه: أن الفعل الواحد يستحيل أن يقع في آن واحد ومن جهة واحدة بقدرة قادرين كلاهما مستقل بالقدرة عليه، ووجه الاستحالة: أن ذلك يعني أن الفعل وقع من مؤثرين مستقلين وهذا مناف للضرورة، أو يعني أنه وقع بقدرة أحدهما بلا مرجح، لأن القدرتين متساويتان في إحداث الفعل، فلماذا وقع بإحداهما دون الأخرىٰ؟ فلم يبق إلا احتمال واحد، وهو أن الفعل لا يقع إلا بقدرة واحدة مستقلة في التأثير.

الثانية: في مجال الإرادة، وبيانه: أنه لو كان للعالم خالقان أو مدبران، وإذا أراد أحدهما إحداث شيء وأراد الآخر عدم إحداثه، فالأحوال العقلية ثلاثة: إما أن يقع مرادهما، وهذا محال؛ لأن فيه جمعا بين النقيضين، وإما ألا يقع مرادهما، وهذا محال؛ لأن فيه رفعا للنقيضين، وإما أن يقع مراد أحدهما دون الآخر، فمن وقعت إرادته فهو الإله، ومن لم تقع إرادته فهو ليس بإله.

وقد اتجهت أنظار العلماء إلىٰ ثلاث آيات في الاستشهاد علىٰ هذا الدليل، وهي قوله تعالىٰ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢].

وأما الآية الأولىٰ فلا خلاف في دلالتها علىٰ دليل التمانع، وأما الآيتان الأخريان ففيهما خلاف بين العلماء[١].

وهذا الدليل عادة ما يساق علىٰ إثبات توحيد الخلق، والحقيقة أنه يدل علىٰ أوسع من ذلك، فهو يدل أيضا علىٰ توحيد التدبير والتصرف في الكون، ولهذا يقول ابن القيم: «انتظام أمر العالم العلوي والسفلي وارتباط بعضه ببعض وجريانه علىٰ نظام محكم لا يختلف ولا يفسد: من أدل الأدلة علىٰ أن مدبره واحد لا إله غيره كما دل دليل التمانع علىٰ أن خالقه واحد لا رب له غيره، فذاك تمانع في الفعل والإيجاد وهذا تمانع في العبادة والإلهية، فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان متكافئان يستحيل أن يكون له إلهان معبودان»[٢].

المسلك الثاني: التنبيه إلىٰ الشواهد الفطرية للربوبية، ومعناه: أن الله تعالىٰ يقرر الناس ويعرفهم بما يجدونه في نفوسهم من الإقرار بكون الله تعالىٰ هو الخالق المدبر لهذا العالم، وينبههم إلىٰ الأحوال التي يغفلون فيها عن كل المؤثرات عليهم ويتوجهون إليه سبحانه في الدعاء والطلب، وقد سبقت إشارات القرآن إلىٰ هذه المعاني كلها.

المسلك الثالث: الحصر الإخباري، ومعناه: أن الله تعالىٰ يخبر عن معاني ربوبيته للكون بأسلوب عربي يدل علىٰ الحصر والانفراد في التحكم والاستقلال في التقدير، فقال تعالىٰ في صفة معنىٰ الملك والتدبير: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: الأدلة العقلية النقلية علىٰ أصول الاعتقاد، سعود العريفي (٣١١-٣٤٢).

(٢) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٤).

ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَ يَطۡلُبُهُۥ حَثِيثٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓۗ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وأصل تركيب الكلام: الله له الخلق والأمر، ولكن قدم ما حقه التأخير، وهذا من أساليب الحصر في العربية، ويكون المعنىٰ: لا أحد يملك ما في العالم ملكا حقيقيا إلا الله، ولا أحد يدبره تدبيرا حقيقيا إلا الله.

يقول الطاهر بن عاشور: «الخلق: إيجاد الموجودات، والأمر: تسخيرها للعمل الذي خلقت لأجله . . . وتقديم المسند هنا لتخصيصه بالمسند إليه»[1].

وقال تعالىٰ في صفة الملك: ﴿وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [النور: ٤٢]، وقد تكرر هذا التركيب في القرآن ست مرات، وأصل تركيب الكلام: ملك السماوات والأرض لله، ولكن قدم ما حقه التأخير لإفادة الحصر[2]، يقول الطاهر بن عاشور: «تقديم المعمولين للاختصاص، أي: إن التصرف في العوالم لله لا لغيره»[3].

مراتب الإيمان بتوحيد الربوبية:

الإيمان بتوحيد الربوبية يزيد وينقص، وله مرتبتان أساسيتان:

المرتبة الأولىٰ: توحيد الربوبية الواجب، وهو الإقرار بأصل ما يختص الله به في الخلق والملك والتدبير، وهذه المرتبة ركن في الدين لا بد منها، ولا يثبت الإسلام إلا بها.

---

(١) التحرير والتنوير (٨/ ١٦٩).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٩٦٤).

(٣) التحرير والتنوير (١٨/ ٢٥٩).

المرتبة الثانية: توحيد الربوبية المستحب، وهو زيادة استشعار القلب بما يختص الله به من معاني الخلق والملك والتدبير، وهذه الدرجة يتفاوت الناس فيها تفاوتا عظيما علىٰ حسب إدراكهم لأدلة الربوبية وشواهدها ومشاهدها في الكون.

وهذا يدلنا علىٰ أن المسالك التي اعتمدت عليها الشريعة في إثبات توحيد الربوبية ليست موجهة إلىٰ المشركين، وإنما هي في الوقت نفسه موجهة إلىٰ المسلمين، فهم في حاجة شديدة إليها، ليستعينوا بها علىٰ تقوية توحيدهم لله تعالىٰ في ربوبيته.

وهذا التنبيه يكشف عن خطأ كثير من طلبة العلم في تعامله مع تلك الأدلة، فإنك تراه يعرضها ويصورها وكأن المخاطب بها المشركون فقط، ولا تجده يقف عندها ويتأمل ما فيها من معان ومقامات، وهذا خلل كبير.

وإذا كان الأمر كذلك، فنحن -طلبة العلم- في حاجة إلىٰ أن نفعل تلك الأدلة في حياتنا وفي دعوتنا للناس إلىٰ التوحيد، فهم في حاجة شديدة إليها لتقوية توحيدهم لربهم وانصرافهم عن التعلق بما عداه من الخلق.

منزلة توحيد الربوبية والعلاقة بينه وبين توحيد الألوهية:

توحيد الربوبية من أعظم ما جاءت به الرسل، ومن أجلّ ما تضمنته الرسالات الإلهية، ومن أعلىٰ ما دعت إليه الأنبياء، فهو يتعلق بالحديث عن أفعال الرب سبحانه، ويعرف الناس بخالقهم ومدبر شؤونهم جل وعلا، فلا جرم أنه من أشرف العلوم التي جاء بها الوحي وتضمنها بين طياته.

ولا بد أن نفرق بين معنيين: الأول: قولنا بأنه مما دعت إليه الرسل، والثاني: قولنا: إن الرسل إنما أُرسلت من أجله.

فالرسل لم ترسَل من أجل توحيد الربوبية؛ لأن كثيرا من الناس كانوا مقرين بأصله ومعانيه الأساسية، والخصومة لم تكن فيه مع الرسل علىٰ خلاف توحيد الألوهية، فقد انحرف كثير من الناس عن أصله وضلوا عن أساسه، فأُرسلت الرسل من أجل الدعوة إليه من حيث الأصل.

ولكن كون توحيد الربوبية لم ترسل الرسل من أجله ليس معناه أنهم لم يدعوا إليه، ولم تتضمن رسالتهم الأمر به، فذلك أمر آخر لا علاقة له بسبب البعثة؛ لأنه متعلق بمضمون البعثة.

وبناء علىٰ ما سبق فإن توحيد الربوبية ركن أصيل في الدين لا يصح إسلام المرء ولا توحيده إلا به، وكما أن المرء قد يخرج من التوحيد إلىٰ الشرك من خلال الانحراف في العبادة، فكذلك قد يخرج من التوحيد إلىٰ الشرك من خلال الانحراف في معاني الربوبية.

ومع ذلك فالإقرار به وحده لا يكفي في إثبات وصف الإسلام للمكلف، وإنما لا بد من الجمع بينه وبين أنواع التوحيد الأخرىٰ، ومن أظهر الأدلة علىٰ ذلك: أن كثيرا من المشركين كانوا يقرون بأصل توحيد الربوبية ومع ذلك لم يحكم لهم الله تعالىٰ بالإسلام.

وهذا الحكم ليس خاصا بتوحيد الربوبية، فتوحيد الألوهية أيضا لا يكفي وحده في إثبات الإسلام: من أقر بأنه لا يُعبد إلا الله ولكنه يعتقد أن ثمة مدبرا وخالقا للكون مع الله فهو مشرك ولا يصح إسلامه، فلا يوجد نوع من أنواع التوحيد يكفي وحده في إثبات وصف الإسلام، وإنما لا بد منها جميعا.

وتحديد العلاقة بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية يختلف باختلاف الموقف من تعريف العبادة، فكل طائفة تحدد العلاقة بينهما بناءً علىٰ ما يقتضيه قولها.

أما علىٰ القول بأن مفهوم العبادة لا يشترط في اعتقاد الربوبية فإن العلاقة بين توحيد الألوهية والربوبية علاقة تلازم وتضمن، وفي بيان هذا التلازم بنوعيه يقول ابن تيمية: «الإلهية تتضمن الربوبية؛ والربوبية تستلزم الإلهية؛ فإن أحدهما إذا تضمن الآخر عند الانفراد لم يمنع أن يختص بمعناه عند الاقتران، كما في قوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ [النَّاس: ١-٣]، وفي قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الفَاتِحَة: ٢]، فجمع بين الاسمين»[١].

أما التلازم فمعناه: أن الإقرار بربوبية الله تعالىٰ يستلزم الإقرار القلبي والعلمي بأنه المعبود وحده سبحانه؛ لأنه لا يستحق أن يُعبد إلا الخالق الرازق المدبر، فإذا لم يتحقق اللازم وهو إفراد الله بالعبادة فإن ذلك دليل علىٰ انتفاء الملزوم أو نقصه وانخرامه.

فكل من أشرك في العبادة فلا بد أن يكون منحرفا في الربوبية إما باعتقاد باطل فيها وإما بنقص أو خلل في الإيمان بها، فلا يوجد عند المشرك في العبادة توحيد صحيح مستقيم في الربوبية، إذ لو كان عنده توحيد صحيح في الربوبية لما وقع في الشرك في العبادة.

وأما التضمن فمعناه: أن الإقرار بألوهية الله وتفرده باستحقاق العبادة يتضمن بالضرورة الإقرار بأنه المتفرد بالاتصاف بمعاني الربوبية الموجبة للعبودية، فمن أفرد الله بالعبادة إفرادا مستقيما فهو في الحقيقة قد أفرده سبحانه في الربوبية، ومن عبد الله ولم يقر له بالتفرد في الربوبية فعبادته باطلة كاسدة، فلا يكون المرء مسلما صحيح العبادة حتىٰ يؤمن بربوبية الله تعالىٰ وتفرده بها.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٢٨٤).

وأنت ترىٰ أن هذا التوضيح لا يستلزم القول بأن توحيد الربوبية يمكن أن يتحقق كاملا من غير أن يتحقق توحيد الألوهية، بل فيه التصريح بنقيض ذلك، فانعدام توحيد الألوهية أو انخرامه دليل علىٰ حدوث الانحراف في توحيد الربوبية إما في أصله أو في صحته وكماله، وانعدام توحيد الربوبية يوجب انعدام توحيد الألوهية، وفي هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية في استدلاله علىٰ ضرورة توحيد الله: «المتحركات لا بد لها من حركة إرادية ولا بد للإرادة من مراد لنفسه وذلك هو الإله، والمخلوق يمتنع أن يكون مرادا لنفسه كما يمتنع أن يكون فاعلا بنفسه؛ فإذا امتنع أن يكون فاعلان بأنفسهما امتنع أن يكون مرادان بأنفسهما، وأيضا فالإله الذي هو المراد لنفسه -إن لم يكن ربا- امتنع أن يكون معبودا لنفسه، ومن لا يكون ربا خالقا لا يكون مدعوا مطلوبا منه مرادا لغيره؛ فلأن لا يكون معبودا مرادا لنفسه من باب الأولىٰ، فإثبات الإلهية يوجب إثبات الربوبية، ونفي الربوبية يوجب نفي الإلهية؛ إذ الإلهية هي الغاية وهي مستلزمة للبداية كاستلزام العلة الغائية للفاعلية»[١].

ويقول سليمان بن عبد الله عن أنواع التوحيد: «هي متلازمة، كل نوع منها لا ينفك عن الآخر، فمن أتىٰ بنوع منها ولم يأت بالآخر، فما ذاك إلا أنه لم يأت به علىٰ وجه الكمال المطلوب»[٢].

موقف الأمم المشركة من توحيد الربوبية:

المعروف من التاريخ المنقول عن الأمم المشركة أن إشراكهم في توحيد الربوبية قليل بالنسبة إلىٰ إشراكهم في توحيد الألوهية، فمع ما عرف

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٧).

(٢) تيسير العزيز الحميد (١/ ١٣٩).

عن الأمم السابقة من الوقوع في صور متعددة من الانحراف في توحيد الربوبية إلا أن ذلك يعد قليلا باعتبار ما عرف عنهم من الانحراف في توحيد العبادة.

وأما إنكار أصل توحيد الربوبية، وذلك باعتقاد عدم وجود الخالق أو باعتقاد وجود خالق مالك للكون مدبر له مع الله، فهو قليل علىٰ مستوىٰ الأفراد وعلىٰ مستوىٰ الجماعات والأمم أيضا، فقد نُقل عن عدد من الأمم أنها كانت تعتقد خالقا مع الله، وأن الآلهة تتصارع فيما بينها.

وقد قرر عدد من العلماء بأن إنكار الخالق لا يكاد يعرف عن أمة، يقول الشهرستاني: «أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية، أنهم قالوا: العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك علىٰ غير استقامة، واصطكت اتفاقا، فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه، ودارت الأكوار وكرت الأدوار وحدثت المركبات. ولست أرىٰ صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم علىٰ البخت والاتفاق احترازا عن التعليل»[(١)].

وهذا الوصف إن قُصد به القول بتعدد الآلهة فهو غير صحيح؛ فقد وُجدت أمم تعتقد بتعدد الآلهة كما مر، وإن قُصد به إنكار وجود الخالق، فهو إنما يصدق علىٰ الزمن الغابر، وأما في العصور المتأخرة وخصوصا من بعد القرن الثامن عشر الميلادي، فقد انتشرت المقالة المنكرة لوجود الله أو لتدبيره للكون في كثير من بلدان العالم الغربي، وأضحت تمثل ظاهرة اجتماعية عريضة.

---

(١) نهاية الإقدام (١٢٣)، وانظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٣/ ١٧٤).

وأما موقف كفار العرب من توحيد الربوبية، فمن المتفق عليه بين المؤرخين أن العرب لم يكونوا متفقين علىٰ دين واحد، وإنما كانوا أحزابا مختلفة وأديانا متنوعة[١]، ومع ذلك فلا شك أن العرب في الجاهلية كانوا مشركين في عبادة الله تعالىٰ، وأما فيما يتعلق بربوبية الله فإن الأصل المشهور أن أكثرهم -ومنهم قريش- يقر بأصوله الكلية، كالخلق والملك والتدبير، ونص علىٰ هذا المعنىٰ عدد من العلماء، من لدن الصحابة ومن جاء بعدهم.

فقد قال ابن عباس في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، قال: «مِن إيمانهم إذا قيل لهم: من خلق السماء؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون»[٢]، وقال أيضا: «قوله: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦] يعني: النصارىٰ، يقول: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ولئن سألتهم من يرزقكم من السماء والأرض؟ ليقولن الله، وهم مع ذلك يشركون به، ويعبدون غيره، ويسجدون للأنداد دونه»[٣].

وقال النضر بن عربي في قوله: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، قال: فمن إيمانهم: أن يقال لهم: من ربكم؟ فيقولون: الله. ومن يدبر السماوات والأرض؟ فيقولون: الله. ومن يرسل عليهم المطر؟ فيقولون: الله. ومن ينبت الأرض؟ فيقولون: الله. ثم هم

---

(١) انظر: مروج الذهب، المسعودي (٢/ ١٢٦)، والمفصل في تاريخ العرب، جواد علي (١١/ ٥-٨٢).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٣/ ٣٧٣).

(٣) المرجع السابق (١٣/ ٣٧٥).

بعد ذلك مشركون، فيقولون: إن لله ولدا. ويقولون: ثالث ثلاثة»[١].

وهذا القول يدل علىٰ أن المشركين كانوا يقرون بأصول الربوبية من حيث الأصل، ولكن بعضهم انحرف فيه فادعىٰ أن لله تعالىٰ ولدا وأن بعض المخلوقات تتصف بالربوبية.

وممن نص علىٰ أن المشركين أقروا بأصل الربوبية: مقاتل بن سليمان، حيث يقول: « «ولئن سألتهم» يعني: كفار مكة «من نزل من السماء ماء» يعني: المطر «فأحيا به الأرض من بعد موتها؟ ليقولن: الله» يفعل ذلك «قل: الحمد لله» بإقرارهم بذلك، «بل أكثرهم لا يعقلون» بتوحيد ربهم، وهم مقرون بأن الله ﷻ خلق الأشياء كلها وحده»[٢].

وقال يحيىٰ بن سلام: «﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [المؤمنون: ٨٦، ٨٧]، فإذا قالوا ذلك فـ﴿قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ وأنتم تقرون أن الله خالق هذه الأشياء وربها، وقد كان مشركو العرب يقرون بهذا»[٣].

وأما ابن جرير فإنه كرر القول كثيرا في تفسيره بأن كفار العرب كانوا مقرين بكون الله تعالىٰ خالقا رازقا مدبرا، ويقول في موضع منه: «الله جل ثناؤه قد أخبر في كتابه عنها -أي: العرب- أنها كانت تقر بوحدانيته، غير أنها كانت تشرك في عبادته ما كانت تشرك فيها، فقال جل ثناؤه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، وقال: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ

---

(١) ابن أبي حاتم في تفسيره رقم (١٢٠٣٧).

(٢) تفسير مقاتل بن سليمان (٣/ ٣٨٩).

(٣) تفسير يحيىٰ بن سلام (١/ ٤١٣).

﴿ٱلْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١]، فالذي هو أولىٰ بتأويل قوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ إذ كان ما كان عند العرب من العلم بوحدانية الله، وأنه مبدع الخلق وخالقهم ورازقهم، نظير الذي كان من ذلك عند أهل الكتابين»[(١)].

ويقول ابن أبي زمنين: «﴿قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ وأنتم تقرون أن الله خالق هذه الأشياء وربها، وقد كان مشركو العرب يقرون بهذا»[(٢)].

ويقول ابن عطية: «ثم عدد بعد ذلك نوعا آخر من كفرهم، وذلك أنهم مع اتخاذهم آلهة كانوا يقرون بأن الله تعالىٰ هو الخالق الرازق إلا أنه قال بعضهم: اتخذ الملائكة بنات»[(٣)].

وتأكيد هذا المعنىٰ موجود في كلام القرطبي، والواحدي، والنيسابوري، والشهرستاني، والزركشي، وأبي المعين النسفي، وابن الجوزي، وابن تيمية، وابن القيم، وابن معلىٰ التركستاني الماتريدي، وابن الحفيد، والطاهر بن عاشور، بل قد أقر به جملة من الفلاسفة[(٤)].

وفي تقرير الفرق بين الألوهية والربوبية يقول ولي الدين الملوي المنفلوطي: «عطف أحدهما علىٰ الآخر -الربوبية علىٰ الألوهية- يوقظ للفرق بينهما، وأن كثيرا من الناس عن هذا لغافلون، فكم من شيخ لا يفرق بين الألوهية والربوبية! وكم من مميز متنبه للفرق ظانا أن الفناء في الربوبية أعلىٰ من مقام الفناء في الألوهية! فحرص عليه وشمر بكله إليه، فمات ولم

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/ ٣٩٢).

(٢) تفسير القرآن العزيز (٣/ ٢٠٨).

(٣) المحرر الوجيز (١٠/ ١٣٩).

(٤) انظر في جمع أقوالهم: تحقيق الإفادة بتحرير مفهوم العبادة، سلطان العميري (٢١-٣٥).

يحظ بالخاصية الإسلامية، بل غايته أن وصل إلىٰ رتبة من لو سئلوا من خلقهم: ليقولن الله»[(١)].

تنبيه منهجي:

التفريق السابق قائم علىٰ أن ثم فرقا بين معنىٰ توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وهي قضية ظاهرة بينة، فإنه لا يكاد أحد يشك في أن ثم فرقا ظاهرا بين معنىٰ أن الله متصف بالخلق والملك والتدبير والتصريف، وبين معنىٰ أنه يجب أن يعبد وحده دون من سواه، فهما معنيان مختلفان تمام الاختلاف، فالأول: خبر عن الله تعالىٰ، وهو قائم به، والثاني: طلب من الله وتكليف منه، وهو فعل يقوم به العبد.

فالتفريق بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية فيه قدر معنوي يقيني محكم، وقدر لفظي يمكن تنوعه واختلافه، أما القدر اليقيني المحكم، فيتحصل في أمرين:

الأول: أن يجب أن يوحد الله فيما يختص به من أفعاله وتدبيره للكون، وفيما يتصف به من صفات، وكذلك يجب أن يوحد الله فيما له من العبادات والطاعات، فالفرق بين هذين الأمرين قطعي لا مجال للشك فيه، ولا يصح الخلط بينهما.

والثاني: أن الإقرار لله بالتوحيد في الخالقية والتدبير للكون وبما له من الصفات مع عدم الإقرار له بالتوحيد في العبادة لا يدخل المعين في الإسلام، فلا يكون مسلما حتىٰ يقر له بالمعنيين معا، فلو جاءنا كافر أصلي وقال: أنا أقر بأن الله هو الخالق للكون والمدبر له وأنه يتصف بالكمال

---

(١) إفهام الأفهام معاني عقيدة العز بن عبد السلام (١٤٧).

المطلق، لكني لا أقر بأنه يستحق أن يعبد أو لا أقر بأنه لا يعبد إلا هو، فإنا لا نحكم له بالإسلام.

فهذان الأمران يجب أن يكونا واضحين جليين عند كل ناظر في تقسيم التوحيد، وناظر في معانيه وإطلاقاته في النصوص الشرعية.

وأما القدر اللفظي القابل للتنوع، فهو التسمية التي تطلق علىٰ كل معنىٰ من تلك المعاني، فسواء سميت النوع الأول توحيد الربوبية أو توحيد الخبر أو توحيد الخالقية أو توحيد الصمدية أو القيومية، أو نحوها من الأسماء، فلا إشكال في ذلك، وكذلك النوع الثاني إذا سمي توحيد الألوهية أو العبادة أو الأمر أو الطلب أو الإرادة، أو غيرها من الأسماء، فهذا ليس مشكلا.

ومن هنا تعلم حجم الانحراف الذي يقع فيه بعض المعاصرين من المخالفين لمذهب أهل السنة حين يبالغون في نقد تقسيم التوحيد إلىٰ توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، ويطيلون في محاولة إثبات أنه لا فرق بين معنىٰ لفظ الإله ومعنىٰ لفظ الرب.

فعلىٰ التسليم بأنه لا فرق بينهما -مع خطأ هذه الدعوىٰ- فإن ذلك لا يعني أنه لا فرق بين المعاني التي يتضمنها التوحيد، فإن ذلك التقسيم قائم علىٰ استقراء دلالات النصوص الشرعية ومقتضياتها، وليس علىٰ مجرد الفرق بين معنىٰ لفظ الإله ومعنىٰ لفظ الرب.

الدليل علىٰ التفريق بين توحيد الألوهية والربوبية:

قبل ذكر الأدلة لا بد من التأكيد علىٰ أن ذلك التفريق لا يعني أن كلًّا من النوعين يمكن أن يقوم وحده، ولا يعني الفصل التام بينهما، بل هما متلازمان، فلا يصح لأحد توحيد الربوبية ما لم يأت بتوحيد الألوهية،

ولا يصح له توحيد الألوهية ما لم يأت بتوحيد الربوبية، وإنما التفريق متجه إلىٰ حقيقة كل منهما، وقدر من الأحكام المتعلقة بهما، وترجع أصول الأدلة الدالة علىٰ الفرق بينهما إلىٰ:

الدليل الأول: أن معنىٰ الإله في اللغة يختلف عن معنىٰ الرب، فلفظ الإله يرجع معناه إلىٰ العبادة والتعبد كما سبق بيانه، فهو المألوه المتعبد له، وأما لفظ الرب فيرجع معناه إلىٰ الملك والتصرف، فإن الناس يقولون: رب الدار ورب الإبل، ولا يقولون: إله الدار وإله الإبل، ومع ذلك فيمكن أن يستعمل أحدهما بمعنىٰ الآخر في بعض الموارد، ويعتبر في ذلك السياق والتركيب والحال، ولكن استعمال أحدهما بمعنىٰ الآخر في بعض الموارد، لا يعني أنه لا فرق بينهما في أصل معناهما في اللغة النصوص الشرعية، فإنه ظاهر جدا أن لفظ الإله يغلب عليه معنىٰ التأله والتعبد، ولفظ الرب يغلب عليه الملك والتدبير والتصريف، وهذا ظاهر جدا في كلام العلماء الذين ذكروا معنىٰ الإله والرب في اللغة والشرع.

الدليل الثاني: أن ثم آيات من القرآن فرقت بين معنىٰ الرب ومعنىٰ الإله، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ [النَّاس: ١-٣]، وفي بيان دلالة هذه الآيات يقول ابن تيمية: «وإن كانت الإلهية تتضمن الربوبية، والربوبية تستلزم الإلهية، **فإن أحدهما إذا تضمن الآخر عند الانفراد لم يمنع أن يختص بمعناه عند الاقتران**، كما في قوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ [النَّاس: ١-٣]، وفي قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الفَاتِحَة: ٢]، فجمع بين الاسمين: اسم الإله واسم الرب، فإن الإله هو المعبود الذي يستحق أن يُعبد، والرب هو الذي يربي عبده فيدبره.

ولهذا كانت العبادة متعلقة باسمه «الله»، والسؤال متعلقا باسمه «الرب»، فإن العبادة هي الغاية التي لها خلق الخلق، والإلهية هي الغاية، والربوبية تتضمن خلق الخلق وإنشاءهم، فهو متضمن ابتداء حالهم، والمصلي إذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، فبدأ بالمقصود الذي هو الغاية علىٰ الوسيلة التي هي البداية، فالعبادة غاية مقصودة والاستعانة وسيلة إليها، تلك حكمة وهذا سبب»[١].

ولا يشكل علىٰ ذلك ذكر لفظ الملك، فإن القدر الأولي من الاستدلال إثبات الفرق بين معنىٰ الإله ومعنىٰ الرب، وقد تحقق وأما ذكر الملك مع أنه داخل في معنىٰ الربوبية، فلأن السياق يوجب ذلك، وقد ذكر عدد من المفسرين بعض المناسبات والحكم في ذلك.

ولهذا فإن عددا من المفسرين يتعاملون مع لفظ الرب والملك بمعنىٰ مقارب، ومع لفظ الإله بأنه المعبود، وهذا يقتضي أنهم يفرقون بين هذه الجمل، يقول الطبري: «قل يا محمد أستجير «برب الناس ملك الناس»، وهو ملك جميع الخلق: إنسهم وجنهم، وغير ذلك، إعلاما منه بذلك من كان يعظم الناس تعظيم المؤمنين ربهم، أنه ملك من يعظمه، وأن ذلك في ملكه وسلطانه، تجري عليه قدرته، وأنه أولىٰ بالتعظيم، وأحق بالتعبد له ممن يعظمه، ويتعبد له، من غيره من الناس، وقوله: ﴿إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ يقول: معبود الناس، الذي له العبادة دون كل شيء سواه»[٢].

ويقول الخازن: «إنما وصف نفسه أولا: بأنه رب الناس، لأن الرب قد يكون ملكا، وقد لا يكون ملكا، فنبه بذلك علىٰ أنه ربهم وملكهم، ثم

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٢٨٣).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٤/ ٧٥٤).

إن الملك لا يكون إلها، فنبه بقوله: إله الناس على أن الإلهية خاصة بالله سبحانه، وتعالىٰ لا يشاركه فيها أحد»[١]، فجعل الإلهية خاصة بالله تعالىٰ دون غيره، وهذا يقتضي أنها تختلف عن معنىٰ الرب والملك، اللذين يمكن أن يقعا للخلق.

فإن قيل: يلزم علىٰ هذا أن تكون أقسام التوحيد بالعشرات لأن معاني الربوبية كثيرة جدا، فيكون من أقسام التوحيد: توحيد الخالقية وتوحيد الرازقية وتوحيد العزة وغيرها من المعاني.

قيل: لا يلزم ذلك؛ لأن ذكر فرد من الأفراد الداخلة في معنىٰ الربوبية لمناسبة متعلقة بالحال أو السياق، ليس موجبا لإفراد ذلك الفرد بقسم خاص، كما أن ذكر فرد من أفراد العبادة لمناسبة الحال أو السياق، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ ليس موجبا لإفراد ذلك النوع بقسم خاص.

ثم علىٰ التسليم بأنه يوجب ذكر القسم الخاص، فليس معنىٰ هذا بطلان التفريق بين معنىٰ الإله ومعنىٰ الرب في اللغة وفي النصوص الشرعية.

الدليل الثالث: أن الله أثبت للمشركين الإقرار بأصول ما يتضمنه توحيد الربوبية، وفي الوقت نفسه طالبهم بما يتضمنه توحيد الألوهية، فلو كانا شيئا واحدا لما صح هذا الطلب منهم، والمشركون لو جاؤوا إلىٰ النبي ﷺ وقالوا: نحن نتراجع عن كل انحرافاتنا في الربوبية، ونقر بأن الله تعالىٰ هو خالقنا ورازقنا ومحيينا ومميتنا وناصرنا، ولكنا سنعبد الأصنام

---

(١) لباب التأويل في معاني التنزيل (٤/ ٥٠٣).

لتقربنا إليه لما قبل منهم، فلو كان التوحيدان بمعنىٰ واحد لأمكن أن يقبل ما جاؤوا به.

الدليل الرابع: أن الله تعالىٰ كثيرا ما يستدل في القرآن علىٰ استحقاقه للعبادة وحده دون من سواه بما له من معاني الربوبية، وما يدركه الناس في فِطَرهم وحياتهم منها كما سبق ذكره، فلو كان مضمون الألوهية هو نفسه مضمون الربوبية لما كان في ذلك الاستدلال حجة ملزمة؛ لأن منتهاه أنه استدلال علىٰ الشيء بنفسه، وهذا غير مقبول في الفطر السليمة.

الدليل الخامس: أن الله تعالىٰ ذكر أن قوم موسىٰ طلبوا منه أن يجعل لهم إلها، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨]، وهذا الطلب يدل دلالة ظاهرة علىٰ أن الربوبية غير الألوهية؛ لأنه لو كانا بمعنىٰ واحد لكان معنىٰ طلبهم اجعل لنا مالكا ومدبرا ومتصرفا، وهذا ممتنع في العقول.

الدليل السادس: أن التنوع الواقع في حال الناس يدل علىٰ إمكان تصور المعاني المتعلقة بتوحيد الربوبية منفصلة عن المعاني المتعلقة بتوحيد الألوهية، وفي بيان معنىٰ الدليل يقول السهسواني: «يمكن أن يوجد في مادة توحيد الربوبية ولا يوجد توحيد الألوهية، كمن يعتقد أن الرب واحد ولا يعتقد أن الإله واحد بل يعبد آلهة كثيرة، ويمكن أن يوجد في مادة توحيد الألوهية ولا يوجد توحيد الربوبية، كمن يعتقد أن المستحق للعبادة واحد، ولا يعتقد وحدانية الرب، بل يقول: إن الأرباب كثيرة متفرقة، ويمكن أن يجتمعا في مادة واحدة كمن يعتقد أن الرب والإله واحد، فثبت أن مفهوم توحيد الربوبية مغاير لمفهوم توحيد الألوهية.

نعم . . توحيد الربوبية من حيث إن الرب مصداقه إنما هو الله تعالىٰ لا غير يستلزم توحيد الألوهية من حيث أن الإله مصداقه إنما هو الله تعالىٰ لا غير، لكن هاتين الحيثيتين زائدتان علىٰ نفس مفهومي التوحيدين ثابتتان بالبرهان العقلي والنقلي»[١].

القسم الثالث من أنواع التوحيد: توحيد الأسماء والصفات:

عُرف توحيد الأسماء والصفات بتعريفات عديدة، منها: إفراد الله ﷻ بما سمىٰ به نفسه ووصف به نفسه؛ في كتابه أو علىٰ لسان رسوله ﷺ، نفيا وإثباتا؛ فيثبت له ما أثبته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه؛ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل[٢].

وعرف بأنه: الإقرار والاعتراف الجازم بكل ما ورد في كتاب الله، وما ورد في سنة رسول الله ﷺ: من أسماء الله الحسنىٰ وصفاته العليا[٣].

وكل هذه الحدود فيها نقص من جهة فقدانها لذكر ما يميز حقيقة التوحيد في الأسماء والصفات، كما سيأتي بيانه، وفيها إدخال لأمور ليست مما يدخل في الحدود، وذلك أن في بعضها بيانا لكيفية الإيمان بالأسماء والصفات، وأنه يكون بغير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، هذه الأمور ونحوها ليست متعلقة بحقيقة توحيد الصفات وإنما هي متعلقة بمنهجية الإيمان به، فإدخالها في الحد ليس مستقيما.

والأجود أن يقال في تعريف توحيد الله في الأسماء والصفات: إفراد الله تعالىٰ بما يختص به من الأسماء والصفات، ونفيها عما سواه.

---

(١) صيانة الإنسان عن وسوسة دحلان (٤٤١).

(٢) انظر: التدمرية، ابن تيمية (٦)، وابن تيمية لم يذكر كلامه علىٰ أنه تعريف، ولكن اعتمده عدد من الدارسين علىٰ أنه تعريف.

(٣) انظر: المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، إبراهيم البريكان (١٠٥).

قوله: «**إفراد الله**»، قيد يحقق معنىٰ التوحيد، ويبين أن التوحيد لا بد فيه من العمل والاستجابة، وأنه ليس مجرد معرفة أو تصور محض.

قوله: «**بما يختص به**»، قيد يبين أن الإفراد في توحيد الأسماء والصفات متعلق بما يختص الله به من الأسماء والصفات، وليس بالقدر المشترك فيها ولا بجنسها.

وما يختص الله به في معاني الأسماء والصفات يشمل أمورا:

الأمر الأول: أن صفات الله تعالىٰ منه وليست من غيره، فما يثبت لله تعالىٰ من الكمال فهو من لوازم ذاته العلية، وليس مستفيدا له من غيره.

الأمر الثاني: الإطلاق والكمال، فأسماء الله وصفاته تتصف بالكمال المطلق الذي لا يحد بقدر زماني ولا مكاني، فعلم الله شامل لكل معلوم، وقدرة الله شاملة لكل أمر ممكن، وحياته كاملة لم يسبقها عدم ولا يعتريها فناء ولا نوم، والقول في باقي الصفات لا يختلف عما سبق.

وبهذا القيد يُخرج من إشكال مشهور يرد علىٰ توحيد الأسماء والصفات، حاصله: كيف يتحقق توحيد الله في أسمائه وصفاته، وكثير منها يتسمىٰ به المخلوق ويتصف به؟

وحاصل الجواب: أن التوحيد في هذا المجال مبني علىٰ تحقيق الإفراد في الخصائص وليس في القدر المشترك بين الله وخلقه في الأسماء والصفات، وما يختص الله بحقيقته من أفرادها.

قوله: «**من الأسماء والصفات**»، قيد يخرج باقي أنواع التوحيد، والمقصود به أمران:

الأول: ما يختص الله به من الخصائص في الأسماء والصفات، **والثاني**: أفراد الأسماء والصفات التي لا يصح أن تكون إلا له، كاسم الله والرحمن، وصفة الجبروت والأولية وغيرها من الصفات.

قوله: «ونفيها عما سواه»، وصف يبين حقيقة توحيد الأسماء والصفات، وأنه ليس قائما علىٰ مجرد الإقرار بما يختص الله به، وإنما لا بد فيه من نفي كل تلك الخصائص عما سواه من المخلوقات، فهو قيد يزيد من تحقيق التوحيد ويؤكد امتيازه.

تنبيه:

يمكن أن يضاف في التعريف قيد التعبد؛ ليكون الدارس للتوحيد والمسلم عموما علىٰ علم بأنه بتمثله بتوحيد الأسماء والصفات واعتقاده له يقوم بعبادة من أجل العبادات وأعظمها كما سبق التنبيه عليه.

أسماء توحيد الأسماء والصفات:

لا يختلف توحيد الأسماء والصفات عن توحيد الربوبية في طبيعته، وبناء عليه فكثير من الأسماء التي تطلق علىٰ أحدهما يصح إطلاقها علىٰ الآخر، وبناء عليه، فمن أسماء توحيد الأسماء والصفات: التوحيد العلمي، والتوحيد الخبري، وتوحيد المعرفة والإثبات.

مسالك الشريعة في إثبات توحيد الأسماء والصفات:

سلكت النصوص الشرعية مسالك متعددة في إثبات توحيد الأسماء والصفات لله تعالىٰ وبيان تفرده بالكمال المطلق، ومن تلك المسالك[1]:

المسلك الأول: الإشارة إلىٰ دلالة الفعل علىٰ مقتضاه، ومعنىٰ هذا: أن الله تعالىٰ يبين للناس دلالة أفعاله العظيمة المشهودة في الكون علىٰ كماله وما تقتضيه من الأسماء والصفات، فحدوث الخلق يدل علىٰ صفة

---

(١) انظر: الأدلة العقلية النقلية علىٰ أصول الاعتقاد، سعود العريفي (٣٤٨-٣٨٩).

الخلق والقدرة والإرادة والعلم وغيرها من الصفات، ووجود الخير والنعم بين الخلائق دليل علىٰ الرحمة.

ومن الشواهد القرآنية علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٣، ١٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: ٥٠].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٣]، ففي هذه الآية استدلال علىٰ إثبات قدرة الله من جهة أن الذي أعطاكم الوجود والحياة قادر علىٰ أن يعطيها لغيركم.

المسلك الثاني: الإشارة إلىٰ استحالة مساواة المخلوق بالخالق، ومن شواهد ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠]، وغيرها من الآيات.

المسلك الثالث: الإشارة إلىٰ أن واهب الكمال أولىٰ به من الموهوب، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ۖ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [فصلت: ١٥]، ومن ذلك ما جاء في حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قدم علىٰ النبي ﷺ سبي، فإذا امرأة من السبي قد تحلب ثديها تسقي، إذا وجدت صبيا في السبي أخذته فألصقته ببطنها وأرضعته، فقال لنا

النبي ﷺ: «**أترون هذه طارحة ولدها في النار؟** قلنا: لا، وهي تقدر على ألا تطرحه، فقال: **الله أرحم بعباده من هذه بولدها**»[(١)].

المسلك الرابع: الإشارة إلى إثبات الكمال في الصفات بانتفاء نقيضها؛ وذلك أن الله تعالى ينفي عن نفسه عددا من صفات النقص كالنوم والسِّنة والظلم والتعب وغيرها، والمقصود بهذا النفي إثبات اتصاف الله بكمال ضدها، وهو تمام الحياة والعدل والقدرة، وأمثلة هذا المسلك سبق ذكرها عند أدلة توحيد الألوهية.

المسلك الخامس: الإشارة إلى دليل التمانع، ومعنى هذا الدليل: أنه كما يستحيل أن يشترك في الخلق والتدبير إلهان، فكذلك يستحيل أن يشترك في الكمال المطلق إلهان، فليس إلا إله واحد هو المتصف بالكمال المطلق، وهو الإله الذي ثبت كونه خالقا مدبرا، ويدل على هذا المسلك إثبات المثل الأعلى لله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧].

يقول ابن القيم معلقا مبينا هذا المعنى: «يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان، لأنهما إن تكافآ لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافآ فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده، يستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة»[(٢)].

المسلك السادس: الإشارة إلى نفي المثيل والسمي، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله

(١) رواه البخاري (٥٩٩٩)، ومسلم (٧٠٧٨).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣١).

تعالىٰ: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مَرْيَمَ: ٦٥]، يعني: ليس له شبيه ولا مماثل، ودلالة هذا المسلك ظاهرة في إثبات تفرد الله تعالىٰ بما يختص به من الكمال في الأسماء والصفات.

مراتب الإيمان بتوحيد الأسماء والصفات:

الإيمان بتوحيد الأسماء والصفات لا يختلف عن الإيمان بأنواع التوحيد الأخرىٰ، وبناء عليه فهو ينقسم إلىٰ مرتبتين:

المرتبة الأولىٰ: التوحيد الواجب، وضابطه: أن يوحد الله فيما يختص به من ثبوت الكمال المطلق المنافي للاتصاف بالنقص.

المرتبة الثانية: التوحيد المستحب، وضابطه: زيادة الاستشعار بما لله تعالىٰ من الكمالات العالية والأوصاف العظيمة، ومشاهدة شواهدها في الآفاق، والناس في هذه المرتبة يتفاوتون تفاوتا عظيما.

منزلة توحيد الأسماء والصفات:

البحث في منزلة توحيد الأسماء والصفات من أوجب ما ينبغي أن يحرص عليه طلبة العلم، فإن هذا التوحيد عظيم المكانة في دين الله، شريف المنزلة في حقيقة العبودية له سبحانه، كبير الأثر في حياة المسلم، ولكن مع كثرة الخلاف فيه وتشعب الآراء حول قضاياه غفل كثير من طلبة العلم عن الوقوف علىٰ منزلته، ومدارسة حقيقته، والارتواء من معانيه الجميلة وأنواره المشرقة.

فيجب علىٰ كثير من طلبة العلم أن يصححوا تعاملهم مع توحيد الأسماء والصفات، ويكون الأصل الغالب عليهم التعمق في مضامينه الإيمانية، والمدارسة لمكوناته التوحيدية، والتربية علىٰ آثاره وألطافه في النفوس.

يمكن أن تبين مكانة توحيد الأسماء والصفات بعدد من الأمور، منها:

الأمر الأول: أنه من أعظم ما جاءت به الرسل إلىٰ الناس، ومن أشرف ما دعوا الناس إليه؛ لأنه متعلق بالتعريف بالخالق ﷻ، وهو أشرف معلوم وأجل موجود، فمعرفة الله تعالىٰ أجل علوم الدين كلها وأرفعها منزلة، وفي بيان هذا الوجه يقول ابن القيم: «شرف العلم تابع لشرف معلومه، لوثوق النفس بأدلة وجوده وبراهينه، ولشدة الحاجة إلىٰ معرفته، وعظم النفع بها، ولا ريب أن أجل معلوم وأعظمه وأكبره: فهو الله الذي لا إله إلا هو، رب العالمين، وقيوم السماوات والأرضين، الملك الحق المبين، الموصوف بالكمال كله، المنزه عن كل عيب ونقص، وعن كل تمثيل وتشبيه في كماله.

ولا ريب أن العلم به وبأسمائه وصفاته وأفعاله أجل العلوم وأفضلها، ونسبته إلىٰ سائر العلوم كنسبة معلومه إلىٰ سائر المعلومات»[١].

ولهذا كانت أفضل الآيات التي أنزلها الله في كتابه: الآيات التي تتضمن ذكر أوصافه وكماله، كما جاء في فضل سورة الإخلاص وآية الكرسي، وكان النبي ﷺ يكثر من قراءتهما ويحب ذلك، لما فيها من بيان لوصف الله تعالىٰ وكماله.

الأمر الثاني: أن بيان الشريعة له مع توحيد العبادة أعظم من بيانها لغيره من مكوناتها؛ لأن توحيد الأسماء والصفات أساس الدين وجوهره، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول ابن القيم: «الرسول إذا لم يبين للناس أصول إيمانهم ولا عرفهم علما يهتدون به في أعظم أمور الدين وأصل مقاصد

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٢٢٦).

الدعوة النبوية وأجل ما خلق الخلق له وأفضل ما أدركوه وحصلوه وظفروا به، وهو معرفة الله ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله وما يجب له ويمتنع عليه، بل إنما يبين لهم الأمور العملية، كانت رسالته مقصورة علىٰ أدنىٰ المقصودين؛ فإن الرسالة لها مقصودان عظيمان:

أحدهما: تعريف العباد ربهم ومعبودهم بما هو عليه من الأسماء والصفات، والثاني: محبته وطاعته والتقرب إليه. فإذا لم يكن الرسول قد بين للأمة أجل المقصودين وأفضلهما كانت رسالته قاصرة جدا»[١].

الأمر الثالث: أن توحيد الأسماء والصفات يتضمن العلم المقصود لذاته، وهو العلم بالله تعالىٰ، وفي بيانه يقول ابن القيم: «كل من العلم والعمل ينقسم قسمين، منه ما يكون وسيلة، ومنه ما يكون غاية، فليس العلم كله وسيلة مرادة لغيرها، **فإن العلم بالله وأسمائه وصفاته هو أشرف العلوم علىٰ الإطلاق، وهو مطلوب لنفسه مراد لذاته**، قال الله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، فقد أخبر سبحانه أنه خلق السماوات والأرض ونزل الأمر بينهن ليعلم عباده أنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير.

فهذا العلم هو غاية الخلق المطلوبة، وقال تعالىٰ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، فالعلم بوحدانيته تعالىٰ وأنه لا إله إلا هو: مطلوب لذاته وإن كان لا يكتفىٰ به وحده، بل لا بد معه من عبادته وحده لا شريك له، فهما أمران مطلوبان لأنفسهما: أن يعرف الرب تعالىٰ بأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه، وأن يعبد بموجبها ومقتضاها، فكما أن عبادته مطلوبة

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١١٤٥).

مرادة لذاتها فكذلك العلم به ومعرفته»[١].

الأمر الرابع: أن العلم الذي يتضمنه توحيد الأسماء والصفات هو أصل العلوم ومنبعها، فمن ضبطه فقد ضبط أصل علومه، ومن انحرف فيه فقد انحرف في أصل علومه، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول ابن القيم: «كما أن العلم به أجل العلوم وأشرفها، فهو أصلها كلها كما أن كل موجود فهو مستند في وجوده إلىٰ الملك الحق المبين، ومفتقر إليه في تعريف الإنية، وكل علم فهو تابع للعلم به، مفتقر في تحقق ذاته إليه، فالعلم به أصل كل علم، كما أنه سبحانه رب كل شيء ومليكه وموجده.

ولا ريب أن كمال العلم بالسبب التام وكونه سببا يستلزم العلم بمسببه، كما أن العلم بالعلة التامة ومعرفة كونها علة يستلزم العلم بمعلوله، وكل موجود سوىٰ الله، فهو مستند في وجوده إليه استناد المصنوع إلىٰ صانعه، والمفعول إلىٰ فاعله، فالعلم بذاته سبحانه وصفاته وأفعاله يستلزم العلم بما سواه، فهو في ذاته رب كل شيء ومليكه، والعلم به أصل كل علم ومنشؤه، فمن عرف الله عرف ما سواه، ومن جهل ربه فهو لما سواه أجهل»[٢].

الأمر الخامس: أن معرفة مضمون توحيد الأسماء والصفات وإدراكه يعد عبادة من أجل العبادات ومقاما من أرفع مقامات الدين، فهو ليس وسيلة لتحقيق العبادة فحسب، بل هو في ذاته عبادة من أرفع العبادات، وفي بيان هذا الوجه يقول ابن القيم: «للعبودية مراتب، بحسب العلم والعمل، فأما مراتبها العلمية فمرتبتان:

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٥٣٥).

(٢) مفتاح دار السعادة (١/ ٢٢٦).

إحداهما: العلم بالله، والثانية: العلم بدينه، فأما العلم به سبحانه، فخمس مراتب: العلم بذاته، وصفاته، وأفعاله، وأسمائه، وتنزيهه عما لا يليق به، والعلم بدينه مرتبتان،

إحداهما: دينه الأمري الشرعي، وهو الصراط المستقيم الموصل إليه، والثانية: دينه الجزائي، المتضمن ثوابه وعقابه»[١].

ولأجل هذا كان من أعظم الحسنات: اعتقاد كماله سبحانه وتعالى، ومن أعظم الذنوب: اعتقاد النقص فيه سبحانه، فأعظم الذنوب عند الله إساءة الظن به، فإن المسيء به الظن قد ظن به خلاف كماله المقدس، فظن به ما يناقض أسماءه وصفاته، ولهذا توعد الله سبحانه الظانين به ظن السوء بما لم يتوعد به غيرهم[٢].

قال: «وكل اسم فله تعبد مختص به، علما ومعرفة وحالا، وأكمل الناس عبودية: المتعبد بجميع الأسماء والصفات التي يطلع عليها البشر، فلا تحجبه عبودية اسم عن عبودية اسم آخر، كمن يحجبه التعبد باسمه القدير عن التعبد باسمه الحليم الرحيم، أو يحجبه عبودية اسمه المعطي عن عبودية اسمه المانع، أو عبودية اسمه الرحيم والعفو والغفور عن اسمه المنتقم، أو التعبد بأسماء التودد والبر واللطف والإحسان، عن أسماء العدل والجبروت والعظمة والكبرياء، ونحو ذلك.

وهذه طريقة الكمّل من السائرين إلىٰ الله، وهي طريقة مشتقة من قلب القرآن، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، والدعاء بها يتناول: دعاء المسألة، ودعاء الثناء، ودعاء التعبد، وهو سبحانه

---

(١) مدارج السالكين (١/ ١٢٨).

(٢) انظر: الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (٩٦).

يدعو عباده إلىٰ أن يعرفوه بأسمائه وصفاته، ويثنوا عليه بها، ويأخذوا بحظهم من عبوديتها»[1].

الأمر السادس: أن مضمون توحيد الأسماء والصفات من أعظم الأسس التي تقوم عليها حقيقة العبودية لله، ومن أقوىٰ القواعد التي يقوم عليها بناء الخضوع لله تعالىٰ والذل له، ومن أوسع المنابع التي تشع منها أنوار الإيمان في قلوب المؤمنين.

فمضمون توحيد الأسماء والصفات أصل العبادة في وجوبها ولزومها، وقد سبق ذكر شيء من ذلك في توحيد العبادة، وهو أيضا أصل في تكميلها وتقويتها، فالعبادة في كل مقاماتها قائمة علىٰ مضمون الأسماء والصفات.

يقول ابن القيم: «إذا قال المثبت: يا الله، قام بقلبه ربا قيوما، قائما بنفسه، مستويا علىٰ عرشه، مُكَلما متكلما، سامعا رائيا، قديرا مريدا، فعالا لما يشاء، يسمع دعاء الداعين، ويقضي حوائج السائلين، ويفرج عن المكروبين، ترضيه الطاعات، وتغضبه المعاصي، تعرج الملائكة بالأمر إليه، وتنزل بالأمر من عنده.

وإذا شئت زيادة تعريف بهذا المثل الأعلىٰ، فقدِّر قوىٰ جميع المخلوقات اجتمعت لواحد منهم، ثم كان جميعهم علىٰ قوة ذلك الواحد، فإذا نسبت قوته إلىٰ قوة الرب تبارك وتعالىٰ لم تجد لها نسبة وإياها البتة، كما لا تجد نسبة بين قوة البعوضة وقوة الأسد، فإذا قدرت علوم الخلائق اجتمعت لرجل واحد، ثم قدرت جميعهم بهذه المثابة كانت علومهم بالنسبة إلىٰ علمه تعالىٰ كنقرة عصفور من بحر، وإذا قدرت حكمة جميع المخلوقين

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٤٢٠).

علىٰ هذا التقدير لم يكن لها نسبة إلىٰ حكمته، وكذلك إذا قدرت كل جمال في الوجود اجتمع لشخص واحد، ثم كان الخلق كلهم بذلك الجمال كان نسبته إلىٰ جمال الرب تعالىٰ وجلاله دون نسبة السراج الضعيف إلىٰ جرم الشمس.

وقد نبهنا الله سبحانه علىٰ هذا المعنىٰ بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧]، فقدِّر البحر المحيط بالعالم مدادا، ووراءه سبعة أبحر تحيط به، كلها مداد تكتب به كلمات الله، نفدت البحار وفنيت الأقلام، التي لو قدرت جميع أشجار الأرض من حين خلقت إلىٰ آخر الدنيا ولم تنفد كلمات الله.

وقد أخبر النبي ﷺ: «**إن السماوات السبع في الكرسي كحلقة ملقاة بأرض فلاة، والكرسي في العرش كحلقة ملقاة في أرض فلاة، والعرش لا يقدر قدره إلا الله، وهو سبحانه فوق عرشه يرىٰ ما عباده عليه**»، فهذا هو الذي قام بقلوب المؤمنين المصدقين العارفين به سبحانه من المثل الأعلىٰ فعرفوه به وعبدوه به وسألوه به، فأحبوه وخافوه ورجوه وتوكلوا عليه وأنابوا إليه واطمأنوا بذكره وأنسوا بحبه بواسطة هذا التعريف، فلم يصعب عليهم بعد ذلك فهم استوائه علىٰ عرشه وسائر ما وصف به نفسه من صفات كماله إذ قد أحاط علمهم بأنه لا نظير لذلك ولا مثل له، ولم يخطر بقلوبهم مماثلته لشيء من المخلوقات»[١].

ولأجل هذا تجلىٰ الله في كتابه الكريم لعباده بتجليات صفاته حتىٰ يدركوا عظمته ويزدادوا لها إنابة وحبا وتعظيما، يقول ابن القيم: «القرآن

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٢٩).

كلام الله، وقد تجلىٰ الله فيه لعباده بصفاته، فتارة يتجلىٰ في جلباب الهيبة والعظمة والجلال، فتخضع الأعناق، وتنكسر النفوس وتخشع الأصوات، ويذوب الكبر كما يذوب الملح في الماء.

وتارة يتجلىٰ في صفات الجمال والكمال، وهو كمال الأسماء وجمال الصفات وجمال الأفعال، الدال علىٰ كمال الذات، فيستنفد حبه من قلب العبد قوةَ الحب كلها بحسب ما عرفه من صفات جماله ونعوت كماله، فيصبح فؤاد عبده فارغا إلا من محبته، فإذا أراد منه الغير أن يعلق تلك المحبة به أبىٰ قلبه وأحشاؤه ذلك كل الإباء . . . فتبقىٰ المحبة له طبعا لا تكلفا.

وإذا تجلىٰ بصفات الرحمة والبر واللطف والإحسان انبعثت قوة الرجاء من العبد، وانبسط أمله، وقوي طمعه، وسار إلىٰ ربه وحادي الرجاء يحدو ركاب سيره، وكلما قوي الرجاء جد في العمل،كما أن الباذر كلما قوي طمعه في المغل غلق أرضه بالبذر، وإذا ضعف رجاؤه قصر في البذر.

وإذا تجلىٰ بصفات العدل والانتقام والغضب والسخط والعقوبة انقمعت النفس الأمارة، وبطلت أو ضعفت قواها من الشهوة والغضب، واللهو واللعب، والحرص علىٰ المحرمات، وانقبضت أعنة رعوناتها، فأحضرت المطية حظها من الخوف والخشية والحذر.

وإذا تجلىٰ بصفات الأمر والنهي والعهد والوصية وإرسال الرسل وإنزال الكتب وشرع الشرائع انبعثت منها قوة الامتثال والتنفيذ لأوامره، والتبليغ لها، والتواصي بها، وذكرها وتذكرها، والتصديق بالخبر، والامتثال للطلب والاجتناب للنهي.

وإذا تجلىٰ بصفات السمع والبصر والعلم انبعث من العبد قوة الحياء، فيستحيي ربَّه أن يراه علىٰ ما يكره، أو يسمع منه ما يكره، أو يخفي في سريرته ما يمقته عليه، فتبقىٰ حركاته وأقواله وخواطره موزونة بميزان الشرع غير مهملة ولا مرسلة تحت حكم الطبيعة والهوىٰ.

وإذا تجلىٰ بصفات الكفاية والحسب والقيام بمصالح العباد وسوق أرزاقهم إليهم ودفع المصائب عنهم ونصره لأوليائه وحمايته لهم ومعيته الخاصة لهم، انبعثت من العبد قوة التوكل عليه، والتفويض إليه والرضا به في كل ما يجريه علىٰ عبده، ويقيمه مما يرضىٰ به هو سبحانه . . .

وإذا تجلىٰ بصفات العز والكبرياء أعطت نفسه المطمئنة ما وصلت إليه من الذل لعظمته، والانكسار لعزته، والخضوع لكبريائه، وخشوع القلب والجوارح له، فتعلوه السكينة والوقار في قلبه ولسانه وجوارحه وسمته، ويذهب طيشه وقوته وحدته.

وجماع ذلك: أنه سبحانه يتعرف إلىٰ العبد بصفات إلهيته تارة، وبصفات ربوبيته تارة، فيوجب له شهود صفات الإلهية المحبة الخاصة، والشوق إلىٰ لقائه، والأنس والفرح به، والسرور بخدمته، والمنافسة في قربه، والتودد إليه بطاعته، واللهج بذكره، والفرار من الخلق إليه، ويصير هو وحده همه دون ما سواه.

ويوجب له شهود صفات الربوبية التوكل عليه، والافتقار إليه، والاستعانة به، والذل والخضوع والانكسار له. وكمال ذلك أن يشهد ربوبيته في إلهيته، وإلهيته في ربوبيته، وحمده في ملكه وعزه في عفوه، وحكمته في قضائه، وقدره ونعمته في بلائه، وعطاءه في منعه، وبره ولطفه وإحسانه ورحمته في قيوميته، وعدله في انتقامه، وجوده وكرمه في مغفرته وستره

وتجاوزه، ويشهد حكمته ونعمته في أمره ونهيه، وعزه في رضاه وغضبه، وحلمه في إمهاله، وكرمه في إقباله، وغناه في إعراضه.

وأنت إذا تدبرت القرآن وأجرته من التحريف وأن تقضي عليه بآراء المتكلمين وأفكار المتكلفين: أشهدك ملكا قيوما، فوق سماواته علىٰ عرشه، يدبر أمر عباده، يأمر وينهىٰ، ويرسل الرسل، وينزل الكتب، ويرضىٰ ويغضب، ويثيب ويعاقب، ويعطي ويمنع، ويعز ويذل، ويخفض ويرفع، يرىٰ من فوق سبع ويسمع، ويعلم السر والعلانية، فعال لما يريد، موصوف بكل كمال، منزه عن كل عيب، لا تتحرك ذرة فما فوقها إلا بإذنه، ولا تسقط ورقة إلا بعلمه، ولا يشفع أحد عنده إلا بإذنه، ليس لعباده من دونه ولي ولا شفيع»[١].

وكلما ازداد المسلم معرفة بأسماء الله وصفاته ازداد له خضوعا وحبا، وازداد به تعلقا، وازدادت جوارحه استقامة علىٰ طاعته وسيرا إلىٰ مرضاته، يقول ابن القيم: «الأسماء الحسنىٰ والصفات العلا مقتضية لآثارها من العبودية . . . فلكل صفة عبودية خاصة، هي من موجباتها ومقتضياتها - أعني: من موجبات العلم بها والتحقق بمعرفتها- وهذا مطرد في جميع أنواع العبودية التي علىٰ القلب والجوارح.

فعلم العبد بتفرد الرب تعالىٰ بالضر والنفع والعطاء والمنع والخلق والرزق والإحياء والإماتة يثمر له عبودية التوكل عليه باطنا، ولوازم التوكل وثمراته ظاهرا.

وعلمه بسمعه تعالىٰ وبصره وعلمه، وأنه لا يخفىٰ عليه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وأنه يعلم السر وأخفىٰ، ويعلم خائنة الأعين

---

(١) الفوائد (٦٩).

وما تخفي الصدور يثمر له حفظ لسانه وجوارحه وخطرات قلبه عن كل ما لا يرضي الله، وأن يجعل تعلق هذه الأعضاء بما يحبه الله ويرضاه، فيثمر له ذلك الحياء باطنا ويثمر له الحياء اجتناب المحرمات والقبائح.

ومعرفته بغناه وجوده وكرمه وبره وإحسانه ورحمته توجب له سعة الرجاء، وتثمر له ذلك من أنواع العبودية الظاهرة والباطنة، بحسب معرفته وعلمه.

وكذلك معرفته بجلال الله وعظمته وعزه تثمر له الخضوع والاستكانة والمحبة، وتثمر له تلك الأحوال الباطنة أنواعا من العبودية الظاهرة هي موجباتها.

وكذلك علمه بكماله وجماله وصفاته العلىٰ يوجب له محبة خاصة بمنزلة أنواع العبودية.

فرجعت العبودية كلها إلىٰ مقتضىٰ الأسماء والصفات، وارتبطت بها ارتباط الخلق بها، فخلقه سبحانه وأمره هو موجب أسمائه وصفاته في العالم وآثارها ومقتضاها، لأنه لا يتزين من عباده بطاعتهم، ولا تشينه معصيتهم»[١].

الأمر السابع: أن الانحراف في مضمون توحيد الأسماء والصفات من أشد ما يضر بعبودية المرء لربه، وفي توضيح هذا الأثر ينقل ابن القيم عن شيخه ابن تيمية أنه قال: «لا يصح التوكل ولا يتصور من فيلسوف، ولا من القدرية النفاة القائلين بأنه يكون في ملكه ما لا يشاء، ولا يستقيم أيضا من الجهمية النفاة لصفات الرب جَلَّ جَلَالُهُ، ولا يستقيم التوكل إلا من أهل الإثبات.

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٥١٠).

فأي توكل لمن يعتقد أن الله لا يعلم جزئيات العالم سفليه وعلويه؟ ولا هو فاعل باختياره؟ ولا له إرادة ومشيئة؟ ولا يقوم به صفة؟ فكل من كان بالله وصفاته أعلم وأعرف كان توكله أصح وأقوىٰ»[١].

الأمر الثامن: أن مضمون الأسماء والصفات من أعظم الأسس التي يقوم عليها تصديق النبوة، فمن أدرك كمال الله في حكمته وتدبيره أدرك لا محالة أن النبي ﷺ صادق في دعوته، وفي بيان هذا الوجه يقول ابن القيم: «كيف يليق بكماله أن يقر من يكذب عليه أعظم الكذب؟ ويخبر عنه بخلاف ما الأمر عليه؟ ثم ينصره علىٰ ذلك ويؤيده، ويعلي كلمته، ويرفع شأنه، ويجيب دعوته، ويهلك عدوه، ويظهر علىٰ يديه من الآيات والبراهين والأدلة ما تعجز عن مثله قوىٰ البشر، وهو -مع ذلك- كاذب عليه مفتر، ساع في الأرض بالفساد؟!

ومعلوم أن شهادته سبحانه علىٰ كل شيء، وقدرته علىٰ كل شيء، وحكمته وعزته وكماله المقدس يأبىٰ ذلك كل الإباء، ومن ظن ذلك به، وجوزه عليه؛ فهو من أبعد الخلق من معرفته، وإن عرف منه بعض صفاته، كصفة القدرة وصفة المشيئة، والقرآن مملوء من هذه الطريق، وهي طريق الخاصة، بل خاصة الخاصة هم الذين يستدلون بالله علىٰ أفعاله، وما يليق به أن يفعله وما لا يفعله.

وإذا تدبرت القرآن رأيته ينادي علىٰ ذلك، فيبديه ويعيده لمن له فهم وقلب واع عن الله، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٧]، أفلا تراه كيف يخبر سبحانه: أن كماله وحكمته وقدرته تأبىٰ أن يقر من

---

(١) مدارج السالكين (٢/ ١١٨).

تقول عليه بعض الأقاويل؟ بل لابد أن يجعله عبرة لعباده، كما جرت بذلك سنته في المتقولين عليه»[١].

فهذه الأمور وغيرها تدلنا علىٰ أهمية توحيد الأسماء والصفات، وأنه من أعظم نعم الله علىٰ العباد، وأن العباد في غاية الاحتياج إليه، وفي أشد الافتقار إلىٰ مضامينه، ولأجل هذا أكثر الله من ذكره في وحيه، ونوع من طرقه ووسع من مجالاته، وهذا من حكمة الله وفضله وعطائه لعباده.

وهي دالة علىٰ أنه ينبغي للمسلمين عموما وطلبة العلم خاصة أن يحرصوا كل الحرص علىٰ مدارسة توحيد الأسماء والصفات، والتعمق في مضامينه الإيمانية والتربوية، فهي غذاء الأرواح ونور القلوب وقوت الأفئدة المحبة لربها وخالقها.

نقض الاعتراضات المثارة علىٰ تقسيم التوحيد عند أهل السنة:

اعترض عدد من المتأخرين علىٰ تقسيم التوحيد عند أهل السنة بعدد من الاعتراضات، وقد اشترك في إثارة هذه الاعتراضات الغلاة في القبور من أتباع التصوف وغيرهم والشيعة الرافضة، وترجع أصول هذه الاعتراضات إلىٰ أربعة:

الاعتراض الأول: أن تقسيم التوحيد مبني علىٰ التفريق بين المتماثلات، وهي أن ذلك التقسيم يفرق بين توحيد الربوبية والألوهية، وهما في الحقيقة شيء واحد، وهذا الاعتراض يعد أصل الاعتراضات ومنبع كل ما يوردونه، وفي بيانه يقول زيني دحلان: «قالوا: إن التوحيد نوعان: توحيد الربوبية، وهو الذي أقر به المشركون، وتوحيد الألوهية،

(١) مدارج السالكين (٣/ ٤٣٣).

وهو الذي أقر به الموحدون، وهو الذي يدخلك في دين الإسلام، وأما توحيد الربوبية فلا يكفي، وكلامهم باطل . . . فإن توحيد الربوبية هو توحيد الألوهية»[١].

وقد استندوا في هذا الاعتراض علىٰ عدد من الشواهد:

الشاهد الأول: أن الله تعالىٰ اكتفىٰ بالإشهاد علىٰ الربوبية، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، ولم يقل بإلهكم، ومن المعلوم أن من أقر بالربوبية فقد أقر بالألوهية، فلا فرق بين التوحيدين إذن[٢].

والاستناد إلىٰ هذا الشاهد في دعوىٰ المساواة بين الربوبية والألوهية غير صحيح؛ لأمور:

الأمر الأول: أن لفظ الرب والإله يختلف إطلاقهما بحسب حالهما، فهما من الألفاظ التي تختلف معانيها الاستعمالية بحسب السياق والاقتران والتركيب، فمع أن لفظ الإله في أصل معناه اللغوي والشرعي المعبود إلا أنه قد يستعمل في بعض السياقات بمعنىٰ المدبر والمتصرف، وكذلك الحال في لفظ الرب، فمع أن أصل معناه اللغوي والشرعي الملك والسيد والمدبر، فإنه قد يستعمل في بعض السياقات بمعنىٰ المعبود.

وهذا الأمر ليس خاصا بهذين اللفظين، وإنما هي قاعدة عامة تشمل ألفاظا وذكر الله تعالىٰ كثيرا عن المشركين بأنهم كانوا

كثيرة في نصوص القرآن والسنة، كما سبق التنبيه عليه.

الأمر الثاني: علىٰ التسليم بأن المراد بالرب في هذه الآية هو الخالق المدبر، فإن مجرد الاقتصار علىٰ ذكره لا يدل علىٰ اتحاد معناه مع معنىٰ

---

(١) الدرر السنية في الرد علىٰ الوهابية (٤٠).

(٢) انظر: الدرر السنية في الرد علىٰ الوهابية، زيني دحلان (٤٠).

الألوهية، لأنه يمكن أن يقال: إنما اقتصر على ذلك؛ لأن الإقرار بالربوبية يستلزم الإقرار بالألوهية، فاقتصر على الإقرار بالملزوم؛ لأنه يؤدي إلى وجوب الإقرار باللازم، ويحتمل أن الآية فيها اختصار، وأن المعنى ألست بربكم الذي يستحق أن تفردوه بالعبادة، ويمكن أن يقال: ما الدليل على أن القرآن ذكر كل ما أشهد الله الناس عليه؟[١].

الشاهد الثاني: أن ملكي القبر يسألان الميت عن ربه، فيقولان له: من ربك؟ ولا يقولان له: من إلهك؟ فهذا يدل على أن توحيد الربوبية هو توحيد الألوهية ولا فرق بينهما[٢].

والاستناد على هذا الشاهد لا يختلف عن حال الاستناد على الشاهد السابق، فمجرد استعمال لفظ الرب بمعنى الإله لا يعني أنهما مترادفان في المعنى والمضمون في كل الموارد، وإنما القاعدة فيهما ما سبق ذكره من أنهما من الألفاظ التي إذا اجتمعت افترقت، وإذا افترقت اجتمعت.

الشاهد الثالث: أن الله تعالى ذكر عن المشركين أنهم وقعوا في الإشراك في توحيد الربوبية، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٨٠]، وقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ [الفرقان: ٦٠]، وذكر الله تعالى كثيرا عن المشركين أنهم كانوا يعتقدون الضر والنفع في أصنامهم.

---

(١) انظر: صيانة الإنسان عن وسوسة دحلان، السهسواني (٤٥٤).

(٢) انظر: الدرر السنية في الرد على الوهابية، زيني دحلان (٤١).

والاستناد إلىٰ هذا الشاهد في دعوىٰ المساواة بين توحيد الربوبية والألوهية غير صحيح؛ لأنا لم نقل: إن المشركين أقروا بتمام توحيد الربوبية، وأتوا به علىٰ كماله، وإنما نقول: إنهم يقرون بأصله وبحقيقته في الجملة، مع وقوعهم في عدد من الأعمال المنافية له، ونسبة هذا المعنىٰ إلىٰ المشركين مستفيضة جدا في كلام كثير من المفسرين والفقهاء وغيرهم كما سبق نقله، فهو ليس خاصا بأتباع المدرسة النجدية كما يصور بعضهم.

ومع إقرار المشركين بأصول المعاني الداخلة في الربوبية إلا أن الله تعالىٰ لم يقبل منهم ذلك، وإنما طالبهم بمقتضياتها، وهو الإقرار له بالألوهية دون من سواه.

والعلماء الذين ذكروا بأن المشركين كانوا مقرين بأصل المعاني التي يقوم عليها توحيد الربوبية اعتمدوا علىٰ عدد من الدلائل الشرعية، منها: أن الله تعالىٰ ذكر أن المشركين مقرون بأنه سبحانه هو الخالق الرازق المدبر، ومنها: أن الله تعالىٰ ذكر عن المشركين أنهم كانوا يلجؤون إليه عند الشدائد، ولو كانوا غير مؤمنين بربوبيته لما صدر منهم هذا الفعل، ومنها: أن الله تعالىٰ ذكر عن بعض المشركين أنهم كانوا يستدلون بالقدر علىٰ شركهم، ومنها: أن الله تعالىٰ ذكر عن المشركين أنهم إنما عبدوا أصنامهم لأجل أن تقربهم إلىٰ الله تعالىٰ، فهذا الصنيع يدل علىٰ أنهم يرون أنه سبحانه أجلّ من أصنامهم وأعلىٰ، ومنها: النصوص الشرعية التي فيها أن كثيرا من المشركين يرون أن الله يملك أصنامهم وهي لا تملكه، وغيرها من الدلائل(١).

---

(١) انظر: تحقيق الإفادة بتحرير مفهوم العبادة، سلطان العميري (٨٢-٩٧).

ثم علىٰ التسليم بأن المشركين كانوا منكرين لتوحيد الربوبية، فإن ذلك لا يستلزم القول بالترادف بينه وبين الألوهية، فإنه يمكن أن يقال: إن الله تعالىٰ طالبهم بالتوحيدين معا، فمن أقر منهم بواحد منهما فإنه يقبل منه، فمجرد إثبات وقوع المشركين في شرك الربوبية وإثبات مطالبة الله لهم به لا يستلزم عقلا ولا شرعا أنه مساوٍ لتوحيد الألوهية.

الاعتراض الثاني: أن تقسيم التوحيد إلىٰ ثلاثة أقسام بدعة في دين الله، فليس في النصوص الشرعية ما يدل عليه، وليس في كلام الصحابة وأئمة السلف ما يدل علىٰ استعمالهم له واعتماده في كلامهم، وأول من عُرف في كلامه ذلك التقسيم هو ابن تيمية ومن جاء بعده، وجعله جزءا من الدين يستلزم أن الدين ناقص، وأن إكماله وقع في عصور متأخرة[١].

وفي الإشارة إلىٰ هذا الاعتراض يقول يوسف الدجوي: «قولهم: إن التوحيد ينقسم إلىٰ توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية تقسيم غير معروف لأحد قبل ابن تيمية، وما كان رسول الله ﷺ يقول لأحد دخل في الإسلام: إن هناك توحيدين، وإنك لا تكون مسلما حتىٰ توحّد توحيد الألوهية، ولا أشار إلىٰ ذلك بكلمة واحدة، ولا سُمع ذلك عن أحد من السلف الذين يتبجحون باتباعهم في كل شيء»[٢].

وهذا الاعتراض مع انتشاره وشيوعه عند كثير من المتأخرين غير صحيح، وليس بقادح في تقسيم أهل السنة للتوحيد، وذلك لأمور:

الأمر الأول: أنه لا يشترط في التقسيم أن يأتي دليل مخصوص فيه من نصوص الشريعة أو من أقوال أئمة السلف؛ لأن باب التقسيم داخل في

(١) انظر: السهم السديد في ضلالة تقسيم التوحيد، جميل الهاشمي (٣٢، ٣٩، ٤٦، ٥٩).

(٢) مقالات وفتاوىٰ الدجوي (١/ ٢٤٨).

باب الاصطلاح، وهو باب اجتهادي في أصله، ومقتضىٰ كونه اجتهاديا أنه يصح أن يؤتىٰ بأي تقسيم ما لم يكن متضمنا لمخالفة للشريعة في مضمونه أو لفظه، فهب أنه لم يرد عن أحد من المتقدمين . . فكان ماذا؟! فالاجتهاديات لا يشترط فيها تقدم من قال بها.

وهذه هي السنة المعهودة التي جرىٰ عليها جميع علماء الإسلام، فإنك تراهم يذكرون من التقاسيم ما لا حد له في جميع العلوم من غير أن يلزموا أنفسهم بذكر دليل مخصوص علىٰ كل تقسيم، فتراهم يقسمون الصلاة إلىٰ شروط وأركان وواجبات ومستحبات، وينوّعون في ذلك ويفصّلون، ولم يقل أحد: إن ذلك بدعة. ويطالب بالدليل الشرعي الدال علىٰ عين التقسيم، وترىٰ المتأخرين منهم يقسمون تقسيمات أخرىٰ ينوّعون فيها، ولم يقل أحد: إن ذلك بدعة لم يعرفها المتقدمون.

ومقتضىٰ ذلك الاعتراض: الحكم علىٰ كثير من أعمال العلماء في الفقه والأصول والتفسير وغيرها من العلوم الشرعية بالبدعة والانحراف عن الصراط المستقيم؛ لأنهم يعتمدون علىٰ تقاسيم لا يوجد أدلة شرعية مباشرة عليها.

ثم يقال زيادة علىٰ ما سبق: ماذا يقصد المعترض بأن ذلك التقسيم ليس معروفا عند المتقدمين؟ فإن قصد أنه ليس معروفا في ألفاظه وتراكيبه، فهذا صحيح. ولكنه ليس خاصا بهذا التقسيم، بل كل التقاسيم التي يذكرها العلماء للحقائق الشرعية هي من هذا القبيل.

وإن كان يقصد أنه لم يكن معروفا في معناه ومضمونه وأحكامه، فهذا غير مسلّم، وهو محل البحث، فلا يصح الاستدلال به.

الأمر الثاني: أنه علىٰ التسليم بأنه لا بد من توفر الدليل الشرعي المباشر الدال علىٰ التقسيم، فإن أهل السنة بينوا ذلك، وأكدوا علىٰ أن ما ذكروه من التقسيم الثلاثي للتوحيد قد دل عليه استقراء النصوص الشرعية، والاستقراء دليل معتبر في بناء الحقائق، وفي بيان هذا الدليل يقول الشنقيطي: «قد دل استقراء القرآن العظيم علىٰ أن توحيد الله ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأول: توحيده في ربوبيته، وهذا النوع من التوحيد جُبلت عليه فطر العقلاء، قال تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧] الآية . . . والآيات الدالة علىٰ ذلك كثيرة جدا.

الثاني: توحيده جل وعلا في عبادته . . . وأكثر آيات القرآن في هذا النوع من التوحيد، وهو الذي فيه المعارك بين الرسل وأممهم ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [سورة ص: ٥]، ومن الآيات الدالة علىٰ هذا النوع من التوحيد قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد: ١٩] الآية . . . والآيات في هذا النوع من التوحيد كثيرة.

النوع الثالث: توحيده جل وعلا في أسمائه وصفاته»[(١)]، وذكر جملة من الآيات.

وممن قرر أن تقسيم التوحيد يدل عليه استقراء النصوص الشرعية عبد الفتاح أبو غدة، حيث يقول: «أما تقسيم التوحيد إلىٰ ما ذكره هؤلاء الأئمة: شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، والشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمهم الله تعالىٰ، إلىٰ توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، فهذا

---

(١) أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن (٣/١٧-١٩)، وانظر: التحذير من مختصرات الصابوني، بكر أبو زيد (٣٠).

تقسيم اصطلاحي استقاه العلماء مما جاء في الكتاب والسنة في مواضع لا تحصىٰ»[١].

فمن أراد أن يعترض علىٰ تقسيم أهل السنة للتوحيد إلىٰ ثلاثة أقسام، فلا يصح أن يقتصر علىٰ أنه لا دليل علىٰ التقسيم، وإنما يجب عليه منهجيا أن يبين أن الاستقراء لا يدل علىٰ التقسيم، فينتقل البحث من إنكار وجود الدليل إلىٰ البحث في صحته.

الأمر الثالث: مع أن الاستقراء قد دل علىٰ أقسام التوحيد الثلاثة، فقد أشارت مقالات عدد من أئمة السلف إليها، وبعضها إشارات قوية ظاهرة، يقول ابن بطة: «أصل الإيمان بالله الذي يجب علىٰ الخلق اعتقاده في إثبات الإيمان به ثلاثة أشياء:

أحدها: أن يعتقد العبد إنيته[٢] ليكون بذلك مباينا لمذهب أهل التعطيل الذين لا يثبتون صانعا.

الثاني: أن يعتقد وحدانيته، ليكون مباينا بذلك مذاهب أهل الشرك الذين أقروا بالصانع وأشركوا معه في العبادة غيره.

والثالث: أن يعتقده موصوفا بالصفات التي لا يجوز إلا أن يكون موصوفا بها من العلم والقدرة والحكمة وسائر ما وصف به نفسه في كتابه»[٣].

(١) كلمات في كشف أباطيل وافتراءات (٣٧).

(٢) أي: وجوده وحقيقته.

(٣) الإبانة الكبرىٰ (٦/ ١٤٩)، وانظر: جمعا لأقوال العلماء التي ورد فيها ذكر أو إشارة لأقسام التوحيد: القول السديد في الرد علىٰ من أنكر تقسيم التوحيد، عبد الرزاق البدر (٣٢، ٤٢)، والشرك في القديم والحديث، أبو بكر محمد زكريا (١/ ٨١-٩٠).

فهذه الأشياء الثلاثة هي في الحقيقة مطابقة لأقسام التوحيد الثلاثة التي يذكرها أهل السنة، فالأمر الأول هو توحيد الربوبية؛ لأنه ذكر وجود الله وهو داخل في توحيد الربوبية، والأمر الثاني هو توحيد الألوهية، والأمر الثالث هو توحيد الأسماء والصفات.

ويقول الطحاوي: «نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره»[١]، فهذا النص من الطحاوي فيه إشارة لا بأس بها إلىٰ أقسام التوحيد، فقوله: «ولا شيء مثله»، فيه إشارة إلىٰ توحيد الأسماء والصفات، وقوله: «ولا شيء يعجزه»، فيه إشارة إلىٰ توحيد الربوبية، وقوله: «ولا إله غيره»، فيه إشارة إلىٰ توحيد الألوهية.

ومن العلماء الذين تضمن كلامهم إشارات متعددة للتفريق بين الربوبية والألوهية: الطبري، فإنه كثيرا ما يفرق بين الأمرين، ويجعل الربوبية أصلا للعبادة، ومن ذلك قوله: «نخلص له العبادة ونوحد له الربوبية، فلا نشرك به شيئا ولا نتخذ دونه ربا»[٢]، ويقول: «له خشع من في السماوات والأرض، فخضع له بالعبودية وأقر له بإفراد الربوبية، وانقاد له بإخلاص التوحيد والألوهية»[٣]، ويقول: «هو الله الذي لا تنبغي الألوهة إلا له، وربكم الذي لا تصلح الربوبية لغيره، لا الذي لا ينفع ولا يضر، ولا يخلق ولا يرزق»[٤].

---

(١) العقيدة الطحاوية (ص١).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢/ ٥٨٦).

(٣) المرجع السابق (٥/ ٥٤٩).

(٤) المرجع السابق (٢٠/ ٣٥٦).

ومن أشار إلىٰ أقسام التوحيد ابن حبان البستي، حيث يقول: «الحمد لله المتفرد بوحدانية الألوهية، المتعزز بعظمة الربوبية، القائم علىٰ نفوس العالم بآجالها، والعالم بتقلبها وأحوالها، المان عليهم بتواتر آلائه، المتفضل عليهم بسوابغ نعمائه، الذي أنشأ الخلق حين أراد بلا معين ولا مشير، وخلق البشر كما أراد بلا شبيه ولا نظير»(١).

والتفريق بين النوعين -الربوبية والألوهية- هو مقتضىٰ قول كل من قال: إن المشركين كانوا يقرون بأن الله تعالىٰ هو الخالق الرازق المدبر ولكنهم أشركوا في العبادة، وهم علماء كثر كما سبق نقل كلامهم.

الأمر الرابع: أن كثيرا من المعترضين علىٰ تقسيم التوحيد إلىٰ ثلاثة أقسام يقرون بتقسيم آخر للتوحيد، أو يقرون العلماءَ الذين قسموه ولا ينكرون عليهم، فكثير من أولئك المعترضين يقرر أن التوحيد ينقسم إلىٰ ثلاثة: توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال، فيقولون مثلا: الله واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وهو تقسيم مشهور عند المتكلمين(٢).

يقول الكومي التونسي: «التوحيد علىٰ أربعة أقسام: توحيد الألوهية، وتوحيد الأفعال، وتوحيد الصفات، وتوحيد الذات»(٣).

فمن اعترض علىٰ التقسيم الثلاثي عند أهل السنة اعتمادا علىٰ أنه بدعة لا يعرفها أئمة السلف وليس عليها دليل من الكتاب والسنة، فتقسيمه ذلك

---

(١) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء (١٤).

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (١/ ٢٤١)، والإرشاد، الجويني (٥٢)، والاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي (٤٩)، ونهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني (٩٠).

(٣) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب (٧٠).

مع التسليم بصحته وانضباطه لا يختلف حاله عن حال تقسيم أهل السنة، فليس في النصوص الشرعية ما يدل عليه بخصوصه، وليس في كلام أئمة السلف ما يدل عليه أو يشير إليه.

الأمر الخامس: أن الدعوىٰ يمكن أن تقلب عليهم، فيقال: وكذلك لم يقل النبي ﷺ ولا أصحابه: إن توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية بمعنىٰ واحد، فهذا القول بدعة وضلالة، فإن قالوا: ولكن نصوص الشريعة تدل عليه، قيل لهم: وكذلك نصوص الشريعة تدل علىٰ أنهما ليسا مترادفين.

الأمر السادس: أن التفريق بين الربوبية والألولهية وذكر أن التوحيد يشمل الأمرين ليس خاصا بأهل السنة، وإنما يقرره عدد من علماء الكلام وغيرهم، فإنك ترىٰ في كلام عدد منهم ما يدل بوضوح علىٰ أن التوحيد يشمل معانيَ متعددة، ويذكرون منها ما هو في معنىٰ الألوهية ومعنىٰ الربوبية كما سيأتي بيانه قريبا.

الاعتراض الثالث: أن تقسيم التوحيد إلىٰ ثلاثة أقسام يقتضي أن المشركين كان لديهم توحيد صحيح، وهو توحيد الربوبية، وهذا أمر مستبعد ومناقض لما دلت عليه النصوص من أنه لا توحيد عندهم.

وفي الإشارة إلىٰ هذا الاعتراض يقول علوي الحداد: «أما توحيد الربوبية فلا، فيا عجبا!! هل للكافر توحيد صحيح؟! فإنه لو كان توحيده صحيحا لأخرجه من النار، إذ لا يبقىٰ فيها موحد كما صرحت به الأحاديث»[١].

---

(١) مصباح الأنام (١٧) بواسطة: دعاوىٰ المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عبد العزيز آل عبد اللطيف (٣٢٩).

والاستناد إلىٰ هذا الاعتراض غير صحيح؛ وذلك لأمور:

الأمر الأول: أن أهل السنة والجماعة لا يقولون: إن المشركين أتوا بتوحيد الربوبية صحيحا محققا، وإنما يقولون: إن المشركين يقرون بأصل المعاني التي يقوم عليها توحيد الربوبية، ومع ذلك لم يدخلهم ذلك في الإسلام ولم يمنع عنهم وصف الشرك، ونصوا علىٰ أنه لا يمكن القيام بنوع من أنواع التوحيد إلا بأنواعه الأخرىٰ، وأن أي خلل في أحدها يلزم منه حدوث الخلل في الأنواع الأخرىٰ، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول سليمان بن عبد الله عن أنواع التوحيد: «هي متلازمة، كل نوع منها لا ينفك عن الآخر، فمن أتىٰ بنوع منها ولم يأت بالآخر، فما ذاك إلا أنه لم يأت به علىٰ وجه الكمال المطلوب»[١].

فأهل السنة إذن لا يقولون: إن المشركين كانوا محققين لتوحيد الربوبية، وإنما غاية ما يقولون: إنهم كانوا مقرين بأصله، وتارة يطلقون الكلام، ومقصودهم الإقرار بأصل معانيه، وليس الإقرار به علىٰ جهة التحقيق والتمام، بل نصوا علىٰ نفي ذلك، فمن نسب إليهم أنهم يقولون إنهم محققون لتوحيد الربوبية فقد أخطأ النقل عنهم، ولم يبين حقيقة قولهم.

الأمر الثاني: أن إطلاق وصف التوحيد علىٰ من أقر بأصل معاني الربوبية وانفراد الله بها ليس خطأ، وإنما هو جائز لغة وشرعا، وهو الأمر الذي دلت عليه النصوص الشرعية، فإن القرآن أطلق وصف الإيمان علىٰ المشركين في بعض ما آمنوا به من الربوبية، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يُوسُف: ١٠٦]، فهذه الآية صريحة في إباحة إطلاق وصف الإيمان علىٰ المشركين في بعض ما آمنوا به، ولفظ التوحيد

---

(١) تيسير العزيز الحميد (١/ ١٣٩).

لا يختلف عنه من حيث الأصل، وقد بين عدد من أئمة السلف أن إيمانهم هو إقرارهم بأن الله هو الخالق الرازق.

وقد علق عدد من العلماء علىٰ هذه الآية وقرروا أن الله أطلق وصف الوحدانية علىٰ المشركين فيما أقروا فيه، يقول الطبري: «أخبر في كتابه عنها أنها كانت تقر بوحدانية، غير أنها كانت تشرك في عبادته ما كانت تشرك فيها»[١].

الأمر الثالث: علىٰ القول بأن المشركين ليس لديهم توحيد في الربوبية، وأنهم كانوا مشركين في الربوبية والألوهية، فإن ذلك لا يلزم منه أن يكون معنىٰ الربوبية والألوهية متحدا، فإن ما يتعلق بمقام الربوبية يختلف عما يتعلق بمقام الألوهية، والواقع يدل علىٰ إمكان انفصالهما كما سبق بيانه، فلا مانع من أن يقال: إن القرآن حكم علىٰ المشركين بالإشراك في الربوبية والألوهية وأنه دعاهم إليهما معا، ولكن ذلك لا يعني أنهما نوع واحد ولا معنىٰ واحد.

الاعتراض الرابع: أن تقسيم التوحيد إلىٰ ثلاثة أقسام ليس قائما علىٰ قواعد صحيحة، فقد اعترض بعض المعاصرين باعتراض حاصله: أن المقسمين للتوحيد إلىٰ ثلاثة أقسام يقولون: الموحد توحيد ربوبية لا يلزم منه كونه موحدا توحيدا كاملا، بل قد يكون موحدا توحيد ربوبية ومشركا في الإلهية، ويقولون: الموحد في الإلهية يجب أن يكون موحدا في الربوبية وفي الأسماء والصفات، إذن يلزم علىٰ هذا أن يكون توحيد الربوبية قسيما للإلهية، وقسما منه في نفس الوقت، وهذا الكلام باطل فاسد.

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/ ٣٩٢).

وهذا الاعتراض غير صحيح لأمور:

الأمر الأول: أن ابن تيمية وغيره لم يقل: إن المقر بتوحيد الربوبية مع إشراكه في العبادة توحيده غير كامل، بل مقتضىٰ كلامه أن توحيده غير صحيح شرعا، ولا ينفعه عند الله، ولا يكون إقراره بتوحيد الربوبية مقبولا نافعا له عند الله حتىٰ يجمع معه الأنواع الأخرىٰ، فإذا أراد المسلم أن يكون متصفا بحقيقة التوحيد الشرعي فلا بد أن يكون جامعا لكل أقسام التوحيد.

الأمر الثاني: أن ذلك الاعتراض قائم علىٰ الخلط بين البحث في معنىٰ الحقيقة من حيث هي وبين البحث في أحكامها ومقتضياتها، فتوحيد الربوبية ذو طبيعة خبرية، وتوحيد الألوهية ذو طبيعة طلبية، ومن المعلوم أن الإيمان بالأخبار غير الإيمان بالأوامر والنواهي، فالإيمان بتوحيد الربوبية الخبري يستلزم إفراد الله بالعبادة ولا يتضمنه، والإيمان بتوحيد الألوهية الطلبي يتضمن الإقرار بإفراد الله بالربوبية؛ إذ لا تتحقق الحقيقة الطلبية إلا بتحقق الحقيقة الخبرية.

فقول ابن تيمية: توحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية لا يعني أن توحيد الألوهية أوسع من الربوبية وأن توحيد الربوبية أضحىٰ جزءا من توحيد الألوهية، وإنما يعني أن حقيقة توحيد الألوهية لا تتحقق في المعين باعتبارها أمرا طلبيا إلا مع تحقق توحيد الربوبية في المعين، فهو يتحدث عن طبيعة توحيد الألوهية وكيفية تمثل المكلف له، وليس عن أفراده وأنواعه.

وهذا التقرير إنما يدرَك بمعرفة الفرق بين مقام تقسيم التوحيد باعتبار حقائق الأقسام المندرجة فيه وبين مقام الحديث في أحكام تلك الأقسام

ومقتضياتها، والتقسيم الثلاثي للتوحيد معتمد علىٰ حقيقة الأقسام وليس علىٰ أحكامها ومقتضياتها.

وابن تيمية مدرك لهذا الأمر تمام الإدراك، ولأجل هذا ذكر في مواضع من كتبه أن التوحيد ينقسم إلىٰ قسمين، فذكر تقسيما معتمدا علىٰ طبيعة كل نوع، وليس علىٰ حقيقة كل نوع.

والمعترض خلط بين المقامين، فتوهم أن حديث ابن تيمية عن حكم الحقيقة وطبيعتها هو نفسه حديثه عن معنىٰ الحقيقة ذاتها التي هي محل اعتبار التقسيم.

الأمر الثالث: أن ذلك الاعتراض قائم علىٰ الخلط بين حقيقة القسم ذاته وبين كيفية امتثاله في الشريعة، فهناك حقائق شرعية منقسمة إلىٰ أقسام متعددة، ومع ذلك لا يمكن للمكلف أن يمتثل بعضها إلا بأن يضمنها البعض الآخر.

ومثال ذلك: تقسيم الإيمان إلىٰ ستة أركان، وهو تقسيم نبوي منصوص عليه كما هو معلوم، وهو من باب تقسيم الكل إلىٰ أجزائه بالاعتبار الشرعي؛ فمن أتىٰ بركن واحد فقط لا يصح أن يوصف بالإيمان الشرعي ولا يعطىٰ اسم الإيمان الشرعي.

ومع ذلك فبعض تلك الأركان لا يمكن امتثالها إلا إذا ضُم ركن آخر معه، فلا يمكن أن يؤمن المكلف بالرسل حتىٰ يُضَمّن إيمانه بهم الإيمان بالله تعالىٰ، فإذا آمن بالرسل ولم يضمنه الإيمان بالله فهو غير مؤمن بالرسل في حكم الشريعة، فكل من آمن بالرسل إيمانا شرعيا فهو في الحقيقة مؤمن بالله تعالىٰ.

فكذلك الحال في توحيد الألوهية، فمن آمن به ولم يضمن الإيمان به

الإيمان بربوبية الله تعالىٰ فهو غير مؤمن في حكم الإسلام، فكل من آمن بالألوهية إيمانا صحيحا فهو في الحقيقة مؤمن بالله تعالىٰ.

فمن اعترض بذلك الاعتراض علىٰ تقسيم التوحيد الثلاثي يلزمه أن يحكم علىٰ هذا التقرير بالبطلان، وهو لازم باطل بالضرورة، وأي جواب يذكره عن هذا اللازم فهو جواب عليه في أصل اعتراضه.

حقيقة التوحيد عند الطوائف المنحرفة:

حين كان لفظ التوحيد من الألفاظ الشريفة المقدسة في الكتاب والسنة حرصت الطوائف المختلفة في علم العقيدة علىٰ التمسك به، فترىٰ كل طائفة تدعي تحقيقها للتوحيد، وتفسره علىٰ ما يناسب أصولها العقدية الكلية.

فالتوحيد عند الفلاسفة: إثبات الوجود المجرد عن الصفات لله تعالىٰ، فالله تعالىٰ متصف بالوحدة المطلقة التي لا تتصف بأي صفة.

والتوحيد عند أتباع وحدة الوجود يرجع إلىٰ: اعتقاد أن الوجود شيء واحد، وأن الله تعالىٰ هو عين الموجودات، ولا وجود لغيره سبحانه، ولا شيء سواه[١].

والتوحيد عند كثير من الصوفية يرجع إلىٰ: اعتقاد الربوبية وملاحظة معانيها في الإيمان، وبعضهم يقسم التوحيد إلىٰ أقسام، بعضها خاصة بالعامة من المسلمين وبعضها للخاصة وبعضها لخاصة الخاصة، وهذه الأنواع لا تخرج عن توحيد الربوبية[٢]

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (٢/ ١٤٠).

(٢) انظر: الاستغاثة في الرد علىٰ البكري، ابن تيمية (١/ ٢٢٢)، واقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (٢/ ٨٦٥).

ومن أقر منهم بذكر توحيد الألوهية، فإنه لا ينزله منزلته التي تليق به في شريعة الله، وإنما يجعله في منزلة أدنىٰ، ويقلل من شأنه ويجعله مناسبا لمراتب العامة من الناس وليس مناسبا لخاصة عباد الله.

والتوحيد عند كثير من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية راجع إلىٰ إثبات ثلاثة أمور: اعتقاد أن الله تعالىٰ واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له[1]، ثم بعد ذلك يختلفون في تحديد الصفات التي ينافي إثباتها التوحيد بناء علىٰ أصولهم المختلفة.

وقد بين الغزالي حجم الانحراف الذي حصل عند المتكلمين وغيرهم في فهم التوحيد، فيقول في سياق حديثه عن الألفاظ التي بُدلت معانيها: «اللفظ الثالث: التوحيد، وقد جُعل الآن عبارة عن صناعة الكلام، ومعرفة طريق المجادلة، والإحاطة بطرق مناقضات الخصوم، والقدرة علىٰ التشدق فيها بتكثير الأسئلة وإثارة الشبهات وتأليف الإلزامات، حتىٰ لقب طوائف منهم أنفسهم بأهل العدل والتوحيد، وسمي المتكلمون العلماء بالتوحيد، مع أن جميع ما هو خاصة هذه الصناعة لم يكن يُعرف منها شيء في العصر الأول، بل كان يشتد منهم النكير علىٰ من كان يفتح بابا من الجدل والمماراة، فأما ما يشتمل عليه القرآن من الأدلة الظاهرة التي تسبق الأذهان إلىٰ قبولها في أول السماع، فلقد كان ذلك معلوما للكل وكان العلم بالقرآن هو العلم كله وكان التوحيد عندهم عبارة عن أمر آخر لا يفهمه أكثر المتكلمين وإن فهموه لم يتصفوا به ... لقد كان التوحيد عبارة عن هذا

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (١٢٨)، والمغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (٤/ ١٤)، ونهاية الإقدام، الشهرستاني (٨٥)، والتوحيد، الماتريدي (٢٣-١١٩)، وبحر الكلام، النسفي (٤).

المقام، وهو مقام الصديقين؛ فانظر إلىٰ ماذا حول، وبأي قشر قنع منه، وكيف اتخذوا هذا معتصما في التمدح والتفاخر بما اسمه محمود مع الإفلاس عن المعنىٰ الذي يستحق الحمد الحقيقي!»[(١)].

ومع ذلك فإن كثيرا من المتكلمين يذكرون توحيد الألوهية ويدخلونه في أقسام التوحيد، ويفرقون بينه وبين معنىٰ الربوبية، يقول الباقلاني في تعريف التوحيد: «هو الإقرار بأنه ثابت موجود، وإله واحد فرد معبود، ليس كمثله شيء»[(٢)]، ويقول البيجوري: «هو إفراد المعبود بالعبادة، مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا»[(٣)]، وحين ذكر القرافي ما يجب أن يفرد الله به، ذكر عددا من المعاني الداخلة في الربوبية ثم قال: «وكذلك يجب توحيده تعالىٰ باستحقاق العبادة والإلهية»[(٤)]، وذكر المؤيد العلوي الزيدي أن توحيد الله تدخل فيه أربعة معان، وذكر أن «ثالثها: أنه تعالىٰ واحد، بمعنىٰ: أنه المستحق للعبادة لا يشاركه فيها غيره»[(٥)]، ويقول الزبيدي: «التوحيد توحيدان: توحيد الربوبية، وتوحيد الإلهية . . . وأما توحيد الإلهية، فهو أن يجمع همته وقلبه وعزمه وإرادته وحركاته علىٰ أداء حقه، والقيام بعبوديته»[(٦)].

وقد قرر عدد من الدارسين بأن المتكلمين لا يُدخلون توحيد الألوهية في حقيقة التوحيد ولا يعدونه قسما منه ولا يجعلونه ركنا في حقيقة

---

(١) إحياء علوم الدين (١/ ٣٣).

(٢) الإنصاف (٣٤).

(٣) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (١٠).

(٤) الفروق (٣/ ٢٥).

(٥) التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (١/ ٣٥٠).

(٦) تاج العروس (٩/ ٢٧٦).

الإيمان[١]، وإنما يجعلونه من كمالات الدين ومكملات الإيمان.

والخلل الذي وقع فيه كثير من المتكلمين في حقيقة التوحيد يتحصل في أمور متعددة، منها:

الأمر الأول: تقليص دائرته، فإن كثيرا منهم جعل دائرته مقتصرة علىٰ إثبات معنىٰ الربوبية والأسماء والصفات، وهذا خلل كبير، فدائرة التوحيد أوسع من ذلك، فإن من أهم ما يدخل فيها توحيد الله تعالىٰ في استحقاقه للعبادة وإفراده بها دون ما سواه.

الأمر الثاني: الانحراف في حقيقة ما أثبتوه من أنواعه، ومعنىٰ ذلك: أنه مع تقليص كثير من المتكلمين لدائرة التوحيد إلا أنهم لم يصيبوا تمام الإصابة فيما أثبتوه، وإنما دخل عليهم الخلل من جهات كثيرة، فلم يجعل جمهورهم توحيد الربوبية فطريا، ولم يثبتوا تمام صفات الله له سبحانه، ولم يصيبوا في بعض أدلة ما أثبتوه.

الأمر الثالث: اعتقاد كثير منهم الترادف بين الربوبية والألوهية، وذلك بجعل الإله والرب بمعنىٰ واحد، وتفسيرهم للإله بأنه: القادر علىٰ الاختراع، وقد سبق مناقشة ما في هذا الأمر من خلل.

وقد جاء في بعض كلام ابن تيمية ما يشير إلىٰ أنه قول لجميعهم، ولكنه بيّن في مواضع أخرىٰ أنه قول لبعضهم[٢]، فالصحيح أنه قول لبعض المتكلمين، كبعض متقدمي الأشاعرة وكثير من المتأخرين منهم وليس قولا لجميعهم، فإن بعضهم فرق بين معنىٰ الربوبية والألوهية واستدل بالأول علىٰ الثاني كما سبق بيانه.

---

(١) انظر: حقيقة التوحيد، عبدالرحيم السلمي (٤٧٨).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٩٥)، ومجموع الفتاوىٰ (٣/ ١٠١-١٠٣)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٤-٢٢٦).

الأمر الرابع: تغليب الاهتمام بالربوبية علىٰ الألوهية، ومعنىٰ ذلك: أن المتكلمين غلب عليهم الاشتغال بتفاصيل توحيد الربوبية والأسماء والصفات علىٰ توحيد الألوهية، فذكرهم لما يتعلق بالربوبية كثير جدا.

ومن خلال هذا البيان يتضح لك أن المتكلمين لم يغفلوا توحيد الألوهية ولم ينكروه، وإنما أغفلوا الاشتغال به، والناظر في مصنفات المعتزلة والأشاعرة والماتريدية يجد مادة واسعة في بيان حقيقته وشرح أدلته وبراهينه وذكر لعدد من التفاصيل المتعلقة به، ولكنها لا تساوي ما فيها من مواد متعلقة بتوحيد الربوبية والأسماء والصفات ولا تساوي منزلته في دين الله تعالىٰ.

الأمر الخامس: الانحراف في تحديد غايته، فقد جعل كثير منهم أعلىٰ ما في التوحيد إثبات وحدة الله تعالىٰ في ربوبيته، يقول محمد عبده في تعريف التوحيد: «وسمي بذلك بأهم أجزائه، وهو إثبات الوحدة لله تعالىٰ في الذات والفعل في خلق الأكوان»[(١)].

الأمر السادس: الانحراف في معنىٰ التوحيد في اللغة، وذلك أن كثيرا من المتكلمين يجعلون من معاني التوحيد في اللغة: ما لا ينقسم، أو ما يُنفىٰ عنه الصفات، وفي بيان هذا الخلل يقول ابن تيمية: «ليس في كلام العرب بل ولا عامة أهل اللغات أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمىٰ واحدا ولا تسمىٰ أحدا في النفي والإثبات، بل المنقول وبالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحدا وأحدا حيث أطلقوا ذلك ووحيدا، قال تعالىٰ: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١]، وهو الوليد بن المغيرة، وقال تعالىٰ: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا

---

(١) رسالة التوحيد (٦٢).

ٱلنِّصۡفُۚ﴾ [النساء: ١١]، فسماها واحدة وهي امرأة واحدة متصفة بالصفات بل جسم حامل للأعراض، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقال تعالىٰ: ﴿قَالَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسۡتَـٔۡجِرۡهُۖ﴾ [القصص: ٢٦]، وقال تعالىٰ: ﴿أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢] . . . فإن كان لفظ «الأحد» لا يقال علىٰ ما قامت به الصفات، بل ولا علىٰ شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة، لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم من يدخل في لفظ «أحد»، بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النفي: إنه أحد»(١).

أصالة التوحيد في المجتمعات الإنسانية:

انتشرت في القرون المتأخرة في العالم الغربي وغيره الأبحاث القاصدة إلىٰ دراسة الدين ومكانته في حياة الناس وتحديد طبيعته، وانقسمت اتجاهاتها في تحديد طبيعته إلىٰ اتجاهين أساسيين:

الأول: أن الدين فطري ملازم لحياة الإنسان منذ وجوده في الأرض، **والثاني**: أن الدين شيء طارئ علىٰ حياة الإنسان، فالإنسان لم يكن متدينا، ثم أخذ الدين يظهر في حياته شيئا فشيئا، وهذا الاتجاه باطل، ويدل علىٰ بطلانه أمور متعددة(٢).

والذي تدل عليه النصوص الشرعية وعدد من الأبحاث التاريخية أن الدين أصيل في حياة الإنسان، وأنه أمر ملازم له لم ينفك عنه قط، وأن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٤)، (٧/ ١١٦).

(٢) انظر: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، سلطان العميري (٢/ ٣٩١).

الأصل في دين الإنسان التوحيد وليس الشرك، فالشرك طارئ على دين الإنسان ويمثل انحرافا عن خطه المستقيم، ومن تلك الأدلة:

الدليل الأول: النصوص الشرعية التي تدل على أن آدم عليه السلام نبي، فمن المعلوم أن آدم هو أول البشر وأبوهم كما ثبت ذلك بالأدلة القطعية البينة، وثبت في النصوص أنه كان نبيا يوحى إليه بالشرع، وأساس الشرع التوحيد، كما في قوله ﷺ حين سئل عن آدم: أنبي هو؟ قال: «نعم، نبي مكلم، خلقه الله بيده، ثم نفخ فيه من روحه»[(١)].

الدليل الثاني: النصوص الشرعية التي جاءت في الإخبار عن أن الإنسان مخلوق على الفطرة، فقد جاء في عدد من النصوص أن الناس جميعا خُلقوا على الاستقامة وعلى ما يقتضي الإقرار بوجود الله وإلهيته، ومن ذلك: قوله ﷺ: «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه**»[(٢)].

ومعنى الفطرة: أن الله تعالى خلق الإنسان خِلقة تقتضي الإقرار بوجوده وإلهيته وثبوت الكمال له[(٣)].

الدليل الثالث: النصوص التي أخبرت أن الناس كانوا أمة واحدة ثم اختلفوا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ١٩]، وفي بيان وجه الدلالة من هذه الآية يقول الطبري: «دليل القرآن واضح على أن الذين أخبر الله عنهم أنهم كانوا أمة واحدة، إنما كانوا أمة واحدة على الإيمان ودين الحق دون الكفر بالله والشرك به. وذلك أن الله

---

(١) رواه أحمد (٢٢٢٨٨)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح (٣/ ١٢٢).

(٢) رواه البخاري (١٣٥٨)، ومسلم (٢٦٥٨).

(٣) انظر: الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها، علي القرني (٦٥-١٧٢).

جل وعز قال في السورة التي يذكر فيها يونس: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ١٩]، فتوعد جل ذكره علىٰ الاختلاف لا علىٰ الاجتماع، ولا علىٰ كونهم أمة واحدة، ولو كان اجتماعهم قبل الاختلاف كان علىٰ الكفر، ثم كان الاختلاف بعد ذلك، لم يكن إلا بانتقال بعضهم إلىٰ الإيمان، ولو كان ذلك كذلك لكان الوعد أولىٰ بحكمته جل ثناؤه في ذلك الحال من الوعيد؛ لأنها حال إنابة بعضهم إلىٰ طاعته، ومحال أن يتوعد في حال التوبة والإنابة، ويترك ذلك في حال اجتماع الجميع علىٰ الكفر والشرك»[١].

وما جاء عن ابن عباس رضي الله عنه في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣] أنه قال: «﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ يقول: كانوا كفارا، ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾»[٢].

فهذا أثر ضعيف سندا، وهو مخالف بما جاء عن ابن عباس نفسه في تفسير هذه الآية، فقد جاء عنه أنه قال: «كان الناس علىٰ شريعة من الخلق، فاختلفوا»[٣]، ولهذا انتقد الطبري ذلك الأثر، وبين مخالفته للقرآن.

ولكن يشكل علىٰ الأدلة السابقة: ما جاء في الحديث القدسي أن الله تعالىٰ يقول: «**يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته**»[٤]، فظاهره يدل علىٰ أن الناس كلهم علىٰ الضلالة إلا من هداه الله.

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٣/ ٦٣٠).

(٢) أخرجه الطبري في جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٣/ ٦٢٥)، وانظر في تضعيفه: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١/ ٤٩٠)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٥٦٩).

(٣) أخرجه الطبري في جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٣/ ٦٢١)، وغيره.

(٤) رواه مسلم (٢٥٧٧).

ولكن الصحيح أن المراد بهذا الحديث: بيان فقر الناس إلىٰ الله تعالىٰ في كل شؤونهم، وأن الإنسان لا يصل إلىٰ تفاصيل ما ينجيه يوم القيامة إلا بفضل الله وعطائه، فلا بد له من أن يسأل الله الهداية والتوفيق، ومثله قوله تعالىٰ: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧]، والمراد: وجدك غير عالم بما علمك من الكتاب والحكمة، كما قال تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢]، فالإنسان يولد مفطورا علىٰ قبول الحق، فإن هداه الله سبّب له من يعلمه الهدىٰ، فصار مهتديا بالفعل بعد أن كان مهتديا بالقوة، وإن خذله الله قيض له من يعلمه ما يغير فطرته[١].

ومما يمكن أن يستأنس به في دعم هذا القول عدد من النظريات العلمية التاريخية الدالة علىٰ ذلك، فمع تعدد النظريات في تحديد طبيعة الدين من حيث الأصل، إلا أن عددا من علماء دراسة تاريخ الأديان توصل إلىٰ أن التوحيد هو الأصل في الدين، ومن أشهر من تبنىٰ هذه النظرية عالم الأديان «لانج»، فإنه ذهب إلىٰ أن الإنسانية بدأت بالتوحيد أولا، وأنها كانت مفطورة عليه، ثم طرأ عليها الشرك، واعتمد في نظريته علىٰ نوعين من الأدلة:

الأول: الدراسات الإنثروبولوجية (وهي العلوم التي تهتم بدراسة تاريخ الإنسان)، **والثاني**: بعض الأدلة المنطقية وخاصة دليل السببية، فإنه قرر أن إيمان الإنسان بالسببية يؤدي به حتما إلىٰ الإيمان بإله واحد خالق للكون.

ثم جاء بعده عدد من العلماء وأيدوا نظريته، وأضحت تلك النظريات

---

(١) انظر: جامع العلوم والحكم، ابن رجب (٢/ ٣٩).

من أهم النظريات المطروحة حول تحديد طبيعة الدين الأساسية عند الإنسان[١].

ونحن لسنا في حاجة إلىٰ مثل هذه النظريات؛ لأنها لا تعدو أن تكون نظريات احتمالية، وما ثبت عندنا في النصوص الشرعية الصادقة يكفي في معرفة أصل دين الإنسان وطبيعته، فهي أصدق وأضبط[٢].

آثار التوحيد علىٰ حياة الإنسان:

الحديث عن آثار التوحيد في الكتب التأصيلية البنائية أمر في غاية الخطر والأهمية، ذلك أن انكشاف تلك الآثار الجليلة وظهورها يعد من أقوىٰ الأدلة علىٰ جمال التوحيد وأهميته ووجوبه، وهو من أقوىٰ البراهين الدالة علىٰ صحته، ومن أعمق الأدوات المؤثرة في التمسك به.

فكان لازما علىٰ طلبة العلم أن يتعرفوا آثار التوحيد، ويتعمقوا في دراستها، ليؤثر ذلك في نفوسهم، وليقوموا باستثمارها في الدعوة إليه وإقناع الناس به، وهذا باب من الدعوة والإقناع غفل عنه كثير من طلبة العلم، ففقدوا مادة من أقوىٰ المواد التي يمكن أن يصلوا من خلالها إلىٰ قلوب الناس ويغرسوا فيها التوحيد والتعلق بالله تعالىٰ.

وآثار التوحيد كثيرة متنوعة، بعضها متعلق بالنفس والفرد، وبعضها متعلق بالمجتمع، وبعضها متعلق بالحضارة والنظرة إلىٰ الحياة، «فالتوحيد هو رؤية عامة للحقيقة، وللواقع، وللعالم، وللمكان والزمان، ولتاريخ

(١) انظر: تاريخ الأديان وفلسفتها، طه الهاشمي (١٤٠-١٤٣)، وعلم الاجتماع الديني، أحمد الخشاب (١٣٨-١٣٩)، ونشأة الدين، علي سامي النشار (١٥٨).

(٢) انظر: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، سلطان العميري (٢/ ٣٩١).

الإنسانية ومصيرها»[١]، وتفصيل ذلك كله مما يطول به المقام، ولكننا سنذكر هنا جملا من تلك الآثار، ومن أهمها:

الأثر الأول: سكينة النفس وطمأنينتها، فالموحد لا يقصد إلا معبودا واحدا، ولا يتوجه إلا إلىٰ مقصود واحد، ولا يتعلق قلبه إلا بإله واحد، ولا يتلقىٰ الأوامر إلا من ملك واحد، فقصده متوحد، وغايته متوحدة، ومصدر الأوامر التي يتلقاها واحد، وهذا التوحد من أقوىٰ أسباب السكينة والطمأنينة، يقول ابن القيم معلقا علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]: «فكذلك القلب إذا كان فيه معبود غير الله تعالىٰ فسد فسادا لا يرجىٰ صلاحه إلا بأن يخرج ذلك المعبود منه، ويكون الله تعالىٰ وحده إلهه ومعبوده الذي يحبه ويرجوه ويخافه ويتوكل عليه وينيب إليه»[٢].

ويدل علىٰ هذا المعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًاۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩]، فهذا المثل «ضربه الله سبحانه للمشرك والموحد، فالمشرك بمنزلة عبد تملكه جماعة مشتركون في خدمته لا يمكنه رضاهم أجمعين، والموحد لما كان يعبد الله وحده، فمثله كمثل عبد رجل واحد، قد سلم له وعلم مقاصده وعرف الطريق إلىٰ رضاه، فهو في راحة من تشاحن الخلطاء فيه، بل هو سالم لمالكه من غير منازع فيه مع رأفة مالكه به ورحمته له وشفقته عليه وإحسانه إليه وتوليه لمصالحه، فهل يستوي هذان العبدان؟!»[٣].

---

(١) التوحيد .. مضامينه علىٰ الفكر والحياة، إسماعيل الفاروقي (٥٢).

(٢) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان (١/ ٣٠).

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (١/ ٢٤٢).

الأثر الثاني: تواضع النفس الموحدة، وذلك أن جوهر التوحيد يقوم علىٰ الشعور بالافتقار والحاجة إلىٰ الله تعالىٰ، وعلىٰ الخوف والرجاء ممن بيده ملكوت كل شيء، وفي التوحيد يشعر المسلم بأن كل الناس مثله في هذا الافتقار، وأنه لا تفاضل بينهم إلا بما تفاضلوا فيه من خضوعهم لله تعالىٰ وقربهم منه.

وكلما ازداد المسلم توحيدا لله تعالىٰ ومعرفة بملكوته وجبروته ازداد تواضعا ومعرفة لقدر نفسه، فلا يعلي نفسه فوق قدرها، ولا يقع في قلبه احتقار لأحد من الموحدين، لعلمه بأنهم يقومون بأمر هو من أجل ما يمكن أن يقوم به إنسان، وهو التذلل لله تعالىٰ والتعبد له، ولعلمه بأنهم يحملون في صدورهم لا إله إلا الله.

الأثر الثالث: عزة النفس وافتخارها وتحررها، وذلك أن المسلم أعلن بتوحيده بأنه لا يخضع إلا لله، ولا يتعلق قلبه إلا به سبحانه، فهو الذي يقدر علىٰ كل شيء، وبيده ملكوت كل شيء، وهو الذي يعلم كل شيء، وهو الكامل في رحمته وكرمه وجوده وكل صفاته، فلا تخضع نفسه لأحد من الخلق، ولا تتعلق روحه بمن هو مثله في النقص.

فالمسلم حين يجعل التوحيد لله وحده يخرج نفسه من عبادة العباد إلىٰ عبادة الله وحده، ويعلن تحريرها من كل أصناف الذل لغير الله، فالإنسان لا يولد ولا يوجد إلا حيث تتحرر رقبته من حكم إنسان مثله، وإلا حين يتساوىٰ في هذا الشأن مع الناس جميعا أمام رب الناس، وإعلان توحيد الله في البشر معناه: إعلان تحرير الإنسان: تحريره من الخضوع والطاعة والتبعية والعبودية لغير الله، تحريره من شرع البشر، ومن هوىٰ البشر، ومن تقاليد البشر، ومن حكم البشر، وإعلان ربوبية الله للعالمين لا يجتمع مع خضوع أحد من العالمين لغير الله.

والمسلم حين يجعل التوحيد لله وحده لا يخاف من المشعوذين والسحرة والكهنة أن يؤثروا في حياته، ولا يعلق قلبه بهم؛ لأنهم مجرد عبيد لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا، فلا يتوجه إليهم ولا يقبل عليهم، وإنما يتوجه إلىٰ الله ويعلق قلبه بخالقه ومولاه، فخضوعه ليس إلا له، وتعلقه ليس إلا به.

إن التوحيد الناصع لا يمكن أن يتعايش مع أي نوع من أنواع الاستعباد، وعقل الموحد لا يمكنه أن يحتمل أي لون من ألوان الطغيان والاسترقاق، إن الإسلام واستعباد الإنسان لغير الله ضدان، ولا يمكن أن تكتمل نصاعة الإسلام والتوحيد إلا بعد التخلص من ذلك الضد الحقير، فحصول الحرية والتحرر في قلب الإنسان وفي حياته نتيجة ملازمة لحصول توحيد الله في قلبه.

إن الإسلام لا يمكن ممارسته علىٰ الوجه الأكمل في ظل العبودية والخضوع لغير الله، ولا يمكن ممارسة الإسلام بنصاعته في ظل خضوع الإنسان للإنسان ولا في ظل خضوع القلب للحياة الدنيا وتعلقه بها، ولا يمكن ممارسته في ظل وجود الوسائط البشرية بين الله وبين خلقه.

ولأجل هذا قام الإسلام بمحاربة كل أصناف العبودية لغير الله، وسعىٰ إلىٰ التضييق علىٰ منابعها وسد ذرائعها؛ حتىٰ يمكن للإنسان أن يحقق الاستقلال والتحرر الكامل من كل صنوف الاستعباد التي أضرت بعقله وروحه وأفسدت عليه علاقته بربه.

وفي التنبيه علىٰ هذه المعاني يقول أستاذ اللاهوت إبراهيم خليل، وقد كان علىٰ النصرانية قبل أن يسلم: «استوقفني كثيرًا نظام التوحيد في الإسلام، وهو من أبرز معالم الإسلام، إن التوحيد يجعلني عبدًا لله وحده،

لست عبدًا لأي إنسان، التوحيد في الإسلام يجرّد الإنسان، ويجعله غير خاضع لأي إنسان، وتلك هي الحرية الحقيقية؛ فلا عبودية إلا لله وحده»[١].

الأثر الرابع: ثقة النفس ويقينها، وذلك أن الموحد يعلم أنه لا يملك أمره إلا إله واحد، متصف بصفات الكمال المطلق، فهو الذي بيده كل شيء، ويعلم كل شيء، وهو الذي يعطي ويمنع، ولا يفعل إلا لحكمة، وكرمه وسع جميع ما في الوجود، وقد كتب علىٰ نفسه الرحمة، فمن أين يأتي للموحد التردد في النفس أو الاضطراب في اليقين؟!

فنفس الموحد من أقوىٰ النفوس، وأشدها تحملا لمصاعب الحياة، وأقوىٰ في مواجهة المصائب، ومن أكثر النفوس أخذا بالأسباب والحرص عليها؛ لأن التوحيد يغرس الثقة في الله غرسا، ويعمق اليقين بكماله وجوده، فلا أحد سواه سبحانه يدبر الكون ولا موجود غيره يسير الأمور، وكل شيء عنده بأجل مسمىٰ.

يقول ابن القيم: «التوحيد مفزع أعدائه وأوليائه، فأما أعداؤه فينجيهم من كرب الدنيا وشدائدها ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٥]، وأما أولياؤه فينجيهم به من كربات الدنيا والآخرة وشدائدها، ولذلك فزع إليه يونس فنجاه الله من تلك الظلمات، وفزع إليه أتباع الرسل فنجوا به مما عُذب به المشركون في الدنيا . . . فما دفعت شدائد الدنيا بمثل التوحيد؛ ولذلك كان دعاء الكرب بالتوحيد ودعوة ذي النون التي ما دعا بها مكروب إلا فرج الله كربه

(١) رجال ونساء أسلموا، عرفات العشي (٣/ ٣٤٥).

بالتوحيد، فلا يلقىٰ في الكرب العظام إلا الشرك ولا ينجي منها إلا التوحيد، فهو مفزع الخليقة وملجؤها وحصنها وغياثها»[١].

الأثر الخامس: الاجتماع بين المسلمين واتفاقهم، فالتوحيد يجمع كلمة المسلمين ويحقق الوحدة بينهم؛ فجمع الله بالتوحيد القلوب المشتتة والأهواء المتفرقة، فما اتحد المسلمون وما اجتمعت كلمتهم إلا بالتوحيد، وما تفرقوا واختلفوا إلا لبعدهم عن الله، فربهم واحد، ودينهم واحد، ونبيهم واحد، وقبلتهم واحدة، ودعوتهم واحدة، هي لا إله إلا الله، ولا معبود بحق إلا الله.

وما ابتعد المسلمون عن التوحيد إلا وحدثت الفرقة بينهم، وفقدوا معنىٰ من أجل المعاني التي أمرهم الإسلام بها، فأضحت كل طائفة تتبع متبوعها، وتتعصب له، وتقدم ما يقرره علىٰ ما عداه، وما ذاك إلا لنقص التوحيد في قلوب المسلمين، ولو أنهم حققوا التوحيد لله تعالىٰ، لاجتمعت كلمتهم وتحققت وحدتهم، فأمر الله وحده هو المقدم، والقصد إلىٰ الله وحده هو المراد، وتحقيق ما يريده الله هو الغاية.

بل قد ذكر عدد من المستشرقين أن التوحيد في الإسلام سبب في توحيد العالم ودخولهم تحت راية واحدة، واتصاف الإسلام بالعالمية، يقول المستشرق الفرنسي مارسيل: «الإيمان بالتوحيد المطلق وبوحدانية الله إيمانا معبرا عنه بقناعة وصلابة تتجاوز الصلابة القائمة علىٰ أي من الأديان الأخرىٰ يجعل الإسلام علىٰ الصعيد الماورائي أيديولوجية -نسق من الأفكار- عالمية . . . ومن ناحية ثانية فإنه لما كان الإنسان محكوما بأحكام إلهية، فإن المسلم هو ذاك الذي يخضع لهذه المشيئة الاستعلائية المفارقة،

---

(١) الفوائد (٥٣).

والبشرية واحدة وليس الناس منحدرين من صلب رجل واحد وحسب، بل هم صادرون عن إرادة مبدعة واحدة، إرادة الله الواحد، ويستتبع التوحيد بطبيعته إذن وجود نظام واحد إجمالي»[١].

الأثر السادس: ضبط النظرة إلىٰ الإنسان، فقد بيّن القرآن أنه إنما خلق لأجل القيام بالتوحيد لله تعالىٰ وإفراده بالعبادة، وهذا البيان يحدد ثلاثة أمور مهمة:

الأول: أن الإنسان مخلوق شريف لأنه سيقوم بمهمة هي من أشرف الأعمال وأزكاها: توحيد الله والعبودية له، فلا بد من حفظ قدره والسعي إلىٰ إصلاحه وإرشاده بكل الطرق.

والثاني: أن الإنسان لا يصح أن يرفع فوق قدره، ويجعل له شيء من خصائص الربوبية والألوهية، فهو لم يأت إلا للخضوع لله والاعتراف بكل ما يختص به، فكيف يزاحم ربه وينكر حقيقته التي خلق من أجلها؟!

والثالث: أن التفاضل بين الناس إنما يكون بحسب تفاضلهم في تحقيق الغاية التي خلقهم الله من أجلها، فلا فضل لعِرق علىٰ عِرق ولا لنسب علىٰ نسب عند الله إلا بالتقوىٰ، وتحقيق العبادة والتوحيد له سبحانه؛ فالناس كلهم سواء عند الله تعالىٰ إلا في عبوديتهم له سبحانه.

الأثر السابع: ضبط الغايات والمقاصد، فقد بينت النصوص الشرعية أن الله تعالىٰ هو منتهىٰ كل شيء، فإليه سبحانه تتجه كل الغايات في الكون، فكل شيء في الوجود يُسعىٰ إليه من أجل غيره ويُقصد لغيره إلا الله تعالىٰ، فإنه المقصود لذاته والمراد لذاته سبحانه، فكل الغايات والمقاصد

---

(١) إنسانية الإسلام (١٧٢).

في الوجود تسير حتىٰ تصل إليه سبحانه، فهو موئل كل الغايات، ومنتهىٰ كل مراد في هذا الكون.

وإذا كان سبحانه هو الأول ليس قبله شيء، فتنتهي إليه كل الأسباب والمؤثرات، فهو سبحانه الآخر ليس بعده شيء، فتنتهي إليه كل الغايات والمقاصد[١].

وكما أن أولية الله تعالىٰ تضبط معرفة الإنسان وتصوراته في الوجود والحياة، وتجعل نفسه مستقرة آمنة، فكذلك آخرية الله تعالىٰ تضبط معرفة الإنسان وتصوراته في الوجود والحياة.

الأثر الثامن: تخليص العقل الإنساني من الخرافات والأساطير، فالعقل المشرك يتعلق بالتماثيل والصور والنجوم والكهانة والعرافة والمسالك الخرافية التي لا يملك عليها دليلا ولا يستطيع أن يقيم عليها برهانا، فضلا عن أن فيها تعلقا بغير الله وخضوعا للمخلوقات الضعيفة، فجاء الإسلام فأعلن علىٰ هذه الخرافات حربا ضروسا، فلا يجوز للإنسان أن يتعلق إلا بالطرق الصحيحة الموصلة للعلم الصحيح المحقق، ولا يجوز له أن يتعلق إلا بخالقه ورزاقه.

والمعنىٰ الجامع لكل تلك الآثار: معنىٰ الصلاح والاستقامة، يقول ابن تيمية: «أصل الصلاح: التوحيد والإيمان، وأصل الفساد: الشرك والكفر . . . وذلك أن صلاح كل شيء أن يكون بحيث يحصل له وبه المقصود الذي يراد منه؛ ولهذا يقول الفقهاء: العقد الصحيح ما ترتب عليه أثره وحصل به مقصوده. والفاسد ما لم يترتب عليه أثره ولم يحصل به

---

(١) انظر: التوحيد . . مضامينه علىٰ الفكر والحياة، إسماعيل الفاروقي (٤٣).

مقصوده، والصحيح المقابل للفاسد في اصطلاحهم هو الصالح . . . والله تعالىٰ إنما خلق الإنسان لعبادته، وبدنه تبع لقلبه . . . وصلاح القلب في أن يحصل له وبه المقصود الذي خُلق له من معرفة الله ومحبته وتعظيمه، وفساده في ضد ذلك. فلا صلاح للقلوب بدون ذلك قط . . . فإذا خرج القلب عن الحال الفطرية التي يولد عليها كل مولود، وهي أن يكون مقرا لربه مريدا له، فيكون هو منتهىٰ قصده وإرادته. وتلك هي العبادة؛ إذ العبادة: كمال الحب بكمال الذل، فمتىٰ لم تكن حركة القلب ووجهه وإرادته لله تعالىٰ كان فاسدا»[١].

مميزات التوحيد في الإسلام:

البحث في مميزات تشريع الإسلام في التوحيد وقضاياه من أهم ما ينبغي لطلبة العلم الحرص عليه؛ لأن هذا المبحث يعد من أهم الموضوعات التي تبين محاسن الإسلام وتفوقه علىٰ كل الأديان، وتثبت أنه دين منزل من عند الله تعالىٰ لا تعبث فيه أيدي البشر كما هو في سائر الأديان، فضلا عن أن إدراك تلك المميزات من أهم ما يزيد من تقوية إيمان المسلمين بتوحيدهم لربهم وتمسكهم بدينهم.

والمميزات التي يمكن أن ترصد للتوحيد في الإسلام متعددة، ومن أهمها:

الميزة الأولىٰ: الوضوح، فمفهوم التوحيد يتصف بالوضوح الشديد في التشريع الإسلامي، فلا غموض فيه ولا إشكال، ولا تقارب بين حقيقة الخالق وخواصه وصفاته وحقوقه وبين حقيقة المخلوق وخواصه وصفاته

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٨/ ١٦٨).

وحقوقه، فالتوحيد في التشريع الإسلامي: النفي والإثبات، وهو من أقوىٰ مسالك تأكيد التوحيد ونفي الشرك، ويقوم علىٰ تأكيد أن الناس كلهم سواء في علاقتهم مع الله ولا فضل لأحد منهم إلا بالتقوىٰ، ولا توجد بين الله تعالىٰ وبين أحد من المخلوقات علاقة خاصة، لا علاقة نسب ولا شراكة ولا غيرها.

ومن وضوح التوحيد في التشريع الإسلامي: أن كل إنسان يمكنه أن يصل إلىٰ ربه ومولاه ويتعبد له بنفسه بما شرعه له من أحكام من غير حاجة إلىٰ واسطة أحد من المخلوقين، وأما الأنبياء فهم مجرد مبلغين عن الله تعالىٰ دينه وما يريده من الناس، ليسوا وسطاء في العبادة، فالناس إذا عرفوا الأحكام من خلالهم فهم يتصلون بالله تعالىٰ من غير واسطة.

ومن وضوح التوحيد في التشريع الإسلامي: أن صفات الله تعالىٰ وكمالاته واضحة للعابدين، فالناس ليسوا في حاجة إلىٰ غير ما جاء في الوحي الكريم من بيان صفات معبودهم، وذلك الوصف يبين أن الله تعالىٰ لا يمكن أن يماثل أحدا من المخلوقين، ولا يمكن لأحد من البشر أن يصل إلىٰ كيفيته الخاصة به سبحانه، ولأجل هذا خلت مساجد المسلمين من الصور التي تصور فيها الآلهة المعبودة عند أصحاب الأديان المنحرفة، فإن معابد الأديان المنحرفة لا تكاد تخلو من الصور والتماثيل التي فيها تصوير لمعبوداتهم الباطلة[١].

وقد أقر بهذه الميزة عدد من دارسي الأديان، فأكدوا أن العقائد التي يقيمها الإسلام عن الإله والخالق تختلف عن العقائد التي تقيمها الأديان الأخرىٰ المنحرفة، كاليهودية والنصرانية وغيرها.

---

(١) انظر: التوحيد، مضامينه علىٰ الفكر والحياة، إسماعيل الفاروقي (٧٤، ٣٢١)، والدين والإبداع، مصطفىٰ عبده (٢٤٩).

الميزة الثانية: الشمول، ومعنىٰ ذلك: أن التوحيد في التشريع الإسلامي ليس مجرد عبادة مفردة يقوم بها المسلم في وقت محدود من اليوم، وإنما هي عبادة شاملة لكل الأعمال والأفعال وكل جوانب الحياة، فحياة الإنسان كلها لا بد أن تكون مشمولة بتوحيد الله تعالىٰ، فالتوحيد روح تسري في حياة المسلم وكيانه وتشمل كل تصرفاته وأفعاله.

ويدل علىٰ هذه الخاصية في التشريع الإسلامي قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢-١٦٣]، فهذه الآية تكشف عن نظرة الإسلام إلىٰ التوحيد، وتدل علىٰ ميزة من أهم مميزاته، فهو عبادة شاملة لكل حياة الإنسان بكل تصرفاته، فلا شيء في حياة الإنسان إلا وهو لله تعالىٰ لا أحد غيره.

الميزة الثالثة: البرهنة، ومعنىٰ هذه الميزة: أن الإسلام لم يجعل التوحيد مجرد تشريع طلبي، وإنما أقام من الحجج والبراهين ما يثبت صحته في ذاته، ويقوي عمقه في نفوس المسلمين، ولم يترك الإسلام للناس إقامة البراهين علىٰ التوحيد، وإنما حشد من الأدلة أقواها، ومن البراهين أتقنها، فدلل علىٰ أصول التوحيد الكبرىٰ، وأقام أركانها بما لا يدع مجالا للشك فيها أو التردد أو الضعف، كما سبق بيانه فيما مضىٰ.

الميزة الرابعة: المركزية، ومعناها: أن عبادة التوحيد هي القاعدة التي تقوم عليها كل العبادات، فلا تصح عبادة بدونه ولا يدخل أحد الجنة بدونه، ولا يخرج من النار أحد بعد عقوبته بدونه، فالتوحيد جوهر الإسلام، وأساس قواعده، ومنطلق تشريعاته، فكل شيء في الكون موحد لله، والتوجه إليه سبحانه هو قبلة كل ما في الكون، فقد اعتبر الإسلام قضية

التوحيد هي قضيته الأولىٰ وقضيته الكبرىٰ، توحيد الألوهية وإفرادها بخصائصها والاعتراف بها لله وحده، وشمول العبودية لكل شيء ولكل حي، وتجريدها من خصائص الألوهية جميعًا، فالتوحيد علىٰ هذا المستوىٰ وفي هذا الشمول هو مقوّم الإسلام الأول.

الميزة الخامسة: الكثرة، ومعنىٰ هذه الميزة: أن الإسلام كثف الحديث عن التوحيد، وأكثر من تنبيه الناس عليه في كل مناسبة، فتارة يذكر حقيقته، وتارة يذكر فضله، وتارة أخرىٰ يذكر براهينه، وتارات أخرىٰ يذكر خبر أهله وما حصل لهم في الدنيا وسيحصل لهم في الآخرة، وسبق فيما مضىٰ تصوير ابن القيم لهذه الكثافة، وأنه ما من آية في كتاب الله إلا وفيها حديث عن التوحيد إما بطريق مباشر أو غير مباشر.

وهذه الكثافة في الحديث عن التوحيد لا تجدها في غير نصوص الإسلام، فالحديث عن التوحيد في الأديان الأخرىٰ لا يناسب منزلته ومحوريته.

الميزة السادسة: الحماية، ومعناها: أن الشريعة الإسلامية لم تكتف في تشريع التوحيد بالجانب البنائي فقط، وإنما حرصت كل الحرص علىٰ حماية حِماه من كل ما يتناقض مع أصله أو كماله، فكثير من التشريعات إنما جاءت لسد الطرق التي يمكن أن تؤدي إلىٰ إحداث الخلل في كيان التوحيد الشريف، وسيأتي في أثناء الشرح ذكر عدد من صور الحماية الإسلامية للتوحيد.

ثانيا: حقيقة الشرك:

يطلق لفظ الشرك في اللغة علىٰ معانٍ متعددة، ومن أشهرها وأكثرها استعمالا: معنىٰ المشاركة والمخالطة، سواء كان فيها مساواة بين

المشاركين أم لا، يقول ابن فارس: «الشين والراء والكاف: أصلان، أحدهما: يدل علىٰ مقارنة وخلاف انفراد، والآخر: يدل علىٰ امتداد واستقامة.

فالأول: الشركة، وهو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما. ويقال: شاركت فلانا في الشيء، إذا صرت شريكه. وأشركت فلانا، إذا جعلته شريكا لك. قال الله جل ثناؤه في قصة موسىٰ: ﴿وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي﴾ [طه: ٣٢]»[١].

وأما حقيقة الشرك في الشرع فقد عُرف بتعريفات عديدة، منها: أنه تشبيه للمخلوق بالخالق -تعالىٰ وتقدس- في خصائص الله[٢].

ومنها: أنه دعاء غير الله في الأشياء التي تختص به، أو اعتقاد القدرة لغيره فيما لا يقدر عليه سواه، أو التقرب إلىٰ غيره بشيء مما لا يتقرب به إلا إليه[٣]، وقيل: هو أن يجمع غير الله مع الله فيما لا يجوز إلا لله[٤]، وقيل غير ذلك.

وكل تعريف من هذه التعاريف يمكن أن يورد عليه إيرادات متعددة، إما من جهة الجمع أو من جهة المنع.

والأقرب أن يقال في تعريف الشرك: هو جعل شيء من خصائص الله لغير الله تعالىٰ، أو إشراك غيره في شيء من متعلقات خصائصه وأحكامها.

---

(١) مقاييس اللغة (٣/ ٢٦٥).

(٢) تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/ ٨٨).

(٣) الدر النضيد، الشوكاني (٣٤).

(٤) تفسير القرآن العظيم، السمعاني (٢/ ١٢١).

فهذا الحد يتصف بالجمع والمنع، ويحصل حقيقة الشرك بمعناها الشرعي الواسع.

قوله: «**جعل شيء**»، وصف عام، يشمل كل فعل يقوم به العبد، سواء كان قلبيا أو عمليا، ويدل علىٰ أن الشرك فعل للعبد ووصف له، وليس بالضرورة فعلا صادقا في الواقع.

وإنما اختير لفظ الجعل علىٰ لفظ الصرف وغيره؛ لأن هذا هو اللفظ الذي استعمل في النصوص الشرعية، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله ﷺ: «**أن تجعل لله ندا، وهو خلقك**»[١].

ولأن لفظ الجعل يدل علىٰ معنىٰ المشاركة مطلقا؛ سواء كان الأمر متوجها به إلىٰ الله في أصله أم لا، وأما لفظ الصرف فهو يدل في أصل معناه علىٰ صرف شيء كان متوجها به إلىٰ الله تعالىٰ إلىٰ غيره، فكأنه يجعل حقيقة الشرك في بعض الأمور دون بعض، يقول ابن فارس: «الصاد والراء والفاء: معظم بابه يدل علىٰ رجع الشيء. من ذلك: صرفت القوم صرفا وانصرفوا، إذا رجعتهم فرجعوا»[٢].

قوله: «**شيء**»، وصف يدل علىٰ أن الشرك في الشريعة متعلق بمطلق الجعل وليس بالمساواة، فكل من جعل شيئا من خصائص الله تعالىٰ لأحد من الخلق فقد وقع في الشرك، سواء جعله علىٰ جهة التساوي أو التفاضل، فمن اعتقد مثلا أن مخلوقا يحيي الموتىٰ بنفسه ولكنه أقل إحياء من الله فهو واقع في الشرك، ومن جعل مخلوقا مستحقا للعبادة ولكنه أقل استحقاقا من الله فهو واقع في الشرك.

---

(١) رواه البخاري (٤٤٧٧).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٣/ ٣٤٢).

ومنه تعلم أن التعبير عن حقيقة الشرك بأنه مساواة غير الله بالله أو نحوه من الجمل التي تشعر بالتساوي: ليست دقيقة.

وقد نبه عدد من العلماء علىٰ أن حقيقة الشرك ليست قائمة علىٰ المساواة التامة، وإنما علىٰ المشابهة في كل الخصائص أو في بعضها وجعل شيء منها لغير الله، يقول إسماعيل الدهلوي: «اعلم أن الشرك لا يتوقف علىٰ أن يعدل الإنسان أحدا بالله، ويساوي بينهما من كل الوجوه، فلا فرق، بل إن حقيقة الشرك أن يأتي الإنسان بخلال وأعمال خصها اللَّه بذاته العلية، وجعلها شعارا للعبودية، لأحد من الناس، كالسجود لأحد، والذبح باسمه، والنذر له، والاستغاثة به في الشدة، واعتقاد أنه حاضر ناظر في كل مكان، وإثبات قدرة التصرف له، وكل ذلك يثبت به الشرك، ويصبح الإنسان به مشركا، وإن كان يعتقد أن هذا الإنسان أو الملك أو الجني الذي يسجد له، أو يذبح، أو ينذر له، أو يستغيث به، أقل من اللَّه شأنا، وأصغر منه مكانا»[١].

ومع ذلك يمكن أن يقال: المراد بالمساواة هنا مطلق الاشتراك وليس التساوي في القدر، وإذا أريد بها هذا المعنىٰ فلا بأس من استعمالها في التعريف.

قوله: «من خصائص الله»، قيد مميز، والمراد بخصائص الله: الأمور والمعاني التي لا تثبت إلا لله تعالىٰ ولا يمكن أن تثبت لغيره من المخلوقين، وما يختص لله وحده نوعان:

الأول: ما يختص في أصله وكماله، كالألوهية والجبروت وغيرهما،

---

(١) تقوية الإيمان (٥٤).

والثاني: ما يختص الله بكماله، كصفة العلم والإرادة والقدرة وغيرها، فهذه الأمور يتصف بها الخالق والمخلوق، ولكن اتصاف الخالق بها أكمل.

وخصائص الله هنا مطلقة تشمل كل ما ثبت كونه خاصا لله تعالىٰ، سواء كان متعلقا بالربوبية أو بالألوهية أو بالأسماء والصفات، وسيأتي تفصيل الكلام في خصائص الله تعالىٰ.

قوله: «**لغير الله**»، وصف عام يشمل المخلوقات كلها، سواء كان من الملائكة أو من الجن أو من البشر أو غيرها.

والتأكيد علىٰ أن الشرك متعلق بالخصائص الإلهية ونسبتها للمخلوقين تكرر التنبيه عليه في كلام عدد من العلماء، يقول ابن تيمية: «أصل الشرك أن تعدل بالله تعالىٰ مخلوقاته في بعض ما يستحقه وحده»[1]، ويقول ابن القيم: «فالمشرك مشبه للمخلوق بالخالق في خصائص الإلهية»[2].

قوله: «**أو**»، هذا الحرف للتقسيم وليس للتردد، فهو إشارة إلىٰ معنىٰ آخر مما يطلق عليه الشرك في الشريعة.

قوله: «**إشراك غيره في شيء من متعلقات خصائصه وأحكامها**»، أي: إن المكلف لا يشرك المخلوق في الخاصية ذاتها، وإنما في شيء من متعلقاتها وحقوقها وأحكامها، كمن يراعي مدح المخلوق وإعجابه في عبادته، فهو لم يتوجه للمخلوق بشيء من خصائص الله، الذي هو قصده بالعبادة والتذلل، وإنما راعاه في شيء من حقوقها وأحكامها، وهو الحرص علىٰ المدح والثناء، وكمن يقول: لولا الله وفلان لحصل كذا وكذا، فهو لم يتعلق بغير الله من حيث الأصل، وإنما جعل لغير الله شيئا من متعلقات

---

(١) الاستقامة (١/ ٣٤٤).

(٢) الجواب الكافي (١٤١).

خصائصه وأحكامها، هو الالتفات إلىٰ السبب مع الغفلة عن إخلاص التعلق بالله في التدبير؛ أو لأنه متعلق بالتعبير اللفظي عن الخاصية وليس متمحضا في الدلالة علىٰ الاشتراك في الخاصية نفسها.

ولهذا كانت هذه الأمور من الشرك الأصغر، لأنه ليس فيها جعل شيء من خصائص الله لغير الله، وإنما غاية ما فيها جعل شيء من أحكام خصائصه ومتعلقاته لغيره سبحانه.

فإن قيل: يشكل علىٰ هذا التعريف أن عددا من الأعمال ثبت في الشريعة أنها من خصائص الله، وأنه لا يجوز فعلها إلا لله تعالىٰ، كالسجود والحلف وغيرهما من الأعمال، فمقتضىٰ الحد السابق أن يكون صرف أي شيء من هذه الأعمال للمخلوق شركا أكبر.

قيل: هذا ليس مشكلا؛ لأن تلك الأعمال محتملة في أحوالها، فقد تكون في بعض أحوالها عبادات أو متضمنة لما هو من خصائص الله، وقد لا تكون كذلك، مثل: كونها تحية مجردة أو تأكيدا وإلزاما مجردا، وهي في الحال الأول تكون شركا أكبر؛ لأنها تتضمن صرف شيء من خصائص الله للمخلوق، وفي الحال الثاني لا تصل إلىٰ الشرك الأكبر؛ لأنها لا تتضمن ذلك، وإن كانت درجة تحريمها متفاوتة، وقد تختلف من شريعة إلىٰ شريعة.

أهمية معرفة حقيقة الشرك:

تكمن أهمية معرفة الشرك وضوابطه في أن ذلك يعد داخلا في معرفة التوحيد وضوابطه، فإن من تصور الحق معرفة نقيضه، فمعرفة حقيقة الشرك وضوابطه من ضروريات معرفة التوحيد وحقيقته، يقول ابن تيمية في بيان هذا المعنىٰ: «كمال الإسلام هو بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتمام ذلك بالجهاد في سبيل الله، ومن نشأ في المعروف لم يعرف غيره فقد لا يكون

عنده من العلم بالمنكر وضرره ما عند من علمه ولا يكون عنده من الجهاد لأهله ما عند الخبير بهم؛ ولهذا يجد الخبير بالشر وأسبابه إذا كان حسن القصد عنده من الاحتراز عنه ومنع أهله والجهاد لهم ما ليس عند غيره. ولهذا كان الصحابة ﷺ أعظم إيمانا وجهادا ممن بعدهم لكمال معرفتهم بالخير والشر وكمال محبتهم للخير وبغضهم للشر لما علموه من حسن حال الإسلام والإيمان والعمل الصالح وقبح حال الكفر والمعاصي»[١].

ولكن أهمية معرفة الشرك تابعة لأهمية معرفة التوحيد وتأتي بعده من حيث التأصيل والبناء، فالتوحيد هو الأصل وهو المنطلق.

تنبيه:

كلام العلماء المتقدمين عن الشرك قليل، وسبب ذلك راجع إلىٰ أن مظاهر الشرك لم تكن منتشرة في زمانهم، ولأجل هذا كان كلام العلماء عن المكفرات أكثر من الشركيات، وفي التنبيه علىٰ هذا المعنىٰ يقول العالم الشافعي السويدي: «لما اندرست قواعد الشرك باندراس أهله، وظهرت شعائر الدين القويم بظهور فروعه من أصوله، لم تكد ترىٰ أحدا يتعرض للشرك وأحواله، ولا يلوث لسانه بذلك القذر في جميع أقواله، لذلك ترىٰ العلماء قد أطنبوا في أبواب الردة -والعياذ بالله- من ذكر المكفرات، وأعرضوا عن المشركات، مع أن كثيرا منها داخل في عموم المكفرات»[٢].

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٣٠١).

(٢) العقد الثمين في بيان مسائل الدين وشرحه (١١٩).

الفرق بين الشرك والكفر:

اختلف العلماء في الفرق بين الشرك والكفر علىٰ قولين:

القول الأول: أنه لا فرق بينهما، وأنهما اسمان لمسمىٰ واحد، وهو قول ابن حزم وغيره[(١)].

وممن اختاره من المعاصرين: ابن باز، حيث يقول: «كل كافر مشرك وكل مشرك كافر، والمعنىٰ واحد»[(٢)]، وممن اختاره الألباني، حيث يقول: «كل مشرك كافر وكل كافر مشرك في واقع أمره وحقيقته، لا ريب في ذلك، فلا فرق شرعا، كل كفر شرك وكل شرك كفر»[(٣)].

القول الثاني: أن بينهما فرقا، وأن الكفر أعم من الشرك، فالكفر: هو جحد الإيمان بالله أو بأحدٍ من رسله أو عدم الإيمان به أو فعل ما يدل علىٰ عدم الإيمان، والشرك: هو أن يعبد مع الله أحد سواه، وعلىٰ هذا فبين الكفر والشرك عموم وخصوص مطلق، فكل مشرك كافر وليس كل كافر مشركا، وهذا القول نسبه ابن حزم إلىٰ أبي حنيفة[(٤)]، واختاره كثير من العلماء[(٥)].

والقول الثاني هو الصحيح؛ لأن هذا هو مقتضىٰ دلالة اللغة، وهو مقتضىٰ إشارة القرآن في قوله تعالىٰ: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البَيِّنَة: ١] علىٰ بعض أقوال المفسرين.

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٣/ ٢٦٤-٢٦٥).

(٢) شرح كشف الشبهات، ابن باز (٢٨).

(٣) فتاوىٰ الألباني (١/ ١٨).

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٣/ ٢٦٥).

(٥) انظر: الرياض الناضرة، السعدي (٢٣٢)، وشرح نواقض الإسلام، صالح الفوزان (٣١).

أقسام الشرك:

الحال في تقسيم الشرك كالحال في تقسيم التوحيد، فلا فرق بينهما، وبناء عليه يقال: الشرك يمكن أن يقسم إلىٰ أقسام متعددة بحسب الاختلاف في اعتبارات التقسيم:

١- تقسيم الشرك باعتبار متعلقه، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: شرك في الربوبية، وشرك في الألوهية، وشرك في الأسماء والصفات[(١)].

٢- تقسيم الشرك باعتبار حكمه، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين: شرك أكبر مخرج من الملة، وشرك أصغر لا يخرج من الملة[(٢)].

وإذا أضيف هذا الاعتبار مع الاعتبار السابق فإن الأقسام تغدو ستة: شرك أكبر في الربوبية وشرك أكبر في الألوهية وشرك أكبر في الأسماء والصفات، وشرك أصغر في الربوبية، كقول: ما شاء الله وشاء فلان، أو لولا الله وفلان؛ وشرك أصغر في الألوهية: كالرياء، وشرك أصغر في الأسماء والصفات، مثل: تسمية المخلوقات ببعض أسماء الله المختصة به.

٣- تقسيم الشرك باعتبار وسيلة قيام العبد به، وهو بهذا التقسيم ينقسم إلىٰ قسمين: شرك قولي وشرك عملي، ويمكن أن يجعل ثلاثة أقسام: قلبي وقولي وعملي[(٣)].

٤- تقسيم الشرك باعتبار محله من العبد، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين: شرك ظاهر وشرك باطن، وكل من القسمين ينقسم إلىٰ: أكبر وأصغر، فالأقسام يمكن أن تكون أربعة بهذا الاعتبار.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/ ١٥٥).

(٢) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم (١/ ٣٣٩)، والدرر السنية (٢/ ١٨٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١/ ٣٦٧).

وبعض العلماء يقسم الشرك إلىٰ: أكبر وأصغر وخفي[(١)]، وهذا التقسيم ليس دقيقا؛ لأن فيه تداخلا بين الاعتبارات المختلفة، فالخفاء يقابله الظهور ولا يقابله الكبر والصغر.

وأهم تقسيمات الشرك تقسيمه بالاعتبار الأول والثاني، وسنقتصر علىٰ التقسيم بها في هذا الموضع.

تعريف أقسام الشرك باعتبار حكمه:

تواردت مقالات كثير من العلماء علىٰ أن الشرك ليس علىٰ مرتبة واحدة في الحكم، وإنما هو علىٰ مرتبتين: أكبر وأصغر، وكل مرتبة لها حقيقة خاصة بها وحكم خاص.

ويدل علىٰ ضرورة هذا الانقسام في المراتب أدلة متعددة:

الدليل الأول: صريح النصوص الشرعية، وذلك في قوله ﷺ: «**إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر**»[(٢)]، وقوله ﷺ: «**الشرك فيكم أخفىٰ من دبيب النمل، ألا أخبرك -يعني: يا أبا بكر- بقول يذهب صغاره وكباره أو صغيره وكبيره**»[(٣)].

الدليل الثاني: إطلاق لفظ الشرك علىٰ أعمال لم يحكم علىٰ صاحبها بالخروج من الإسلام، كما في قوله ﷺ: «**إن الرقىٰ والتمام والتولة**

(١) انظر: الدرر السنية (٢/ ٧٠).

(٢) رواه أحمد، رقم (٢٣٦٣٠)، وغيره، وحسن إسناده ابن حجر في بلوغ المرام (١٤٨٤)، وجوده المنذري، وصححه الألباني في الصحيحة، رقم (٩٥١).

(٣) رواه أبو يعلىٰ في مسنده (٥٨)، وابن بطة في الإبانة (٩٨١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٣٧٣١).

شرك»[١]، وقوله ﷺ: «**من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك**»[٢].

الدليل الثالث: صريح استعمال الصحابة ﵃، فقد روي عن شداد بن أوس ﵁ أنه قال: «كنا نعد الرياء علىٰ عهد رسول الله ﷺ: الشرك الأصغر»[٣].

الدليل الرابع: تقسيم الصحابة لحقيقة الكفر إلىٰ: أكبر وأصغر، كما روي عن ابن عباس وعدد من تلاميذه أنهم قالوا في بعض صور الحكم بغير ما أنزل الله: كفر دون كفر، وإذا ثبت هذا في الكفر فإنه يثبت في الشرك؛ لأن كليهما من أوصاف الوعيد التي تقع بالأعمال القلبية والعملية.

وممن استند إلىٰ هذا الدليل أبو عبيد القاسم بن سلام، فإنه ذكر أن نصوص الوعيد جاءت علىٰ أنواع أربعة، وذكر منها ما جاء بإطلاق لفظ «كفر» أو «أشرك»، ثم قال: «ومن النوع الذي فيه ذكر الشرك: قول النبي ﷺ: «**أخوف ما أخاف علىٰ أمتي الشرك الأصغر**»، قيل يا رسول الله! وما الشرك الأصغر؟ قال: **الرياء**»، ومنه قوله: «**الطيرة شرك، وما منا إلا، ولكن الله يذهبه بالتوكل**»، وقول عبد الله -في التمائم والتولة-: «إنها من الشرك»، وقول ابن عباس: «إن القوم يشركون بكلبهم! يقولون: كلبنا يحرسنا، ولولا كلبنا لسرقنا» »[٤].

وقد أشار عدد من العلماء إلىٰ انقسام حقيقة الشرك إلىٰ: أكبر وأصغر، ومن أقدمهم بعد القاسم بن سلام: الطحاوي، حيث يقول: «لم

---

(١) رواه أحمد (٣٦١٥) وأبو داود (٣٨٨٣) وابن حبان في صحيحه (٦٠٩٠)، وصححه الألباني.

(٢) رواه الترمذي (١٥٩٠)، وصححه الألباني.

(٣) رواه الحاكم في المستدرك (٤/ ٣٢٤)، وصححه هو والذهبي، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب بلفظ مقارب (١/ ١٨).

(٤) الإيمان (٧٢).

يرد به الشرك الذي يخرج به من الإسلام، حتىٰ يكون به صاحبه خارجا من الإسلام، ولكنه أريد ألا ينبغي أن يحلف بغير الله تعالىٰ، وكان من حلف بغير الله فقد جعل ما حلف به كما الله تعالىٰ محلوفا به، وكان بذلك قد جعل من حلف به أو ما حلف به شريكا فيما يحلف به، وذلك عظيم، فجُعل مشركا بذلك شركا، غير الشرك الذي يكون به كافرا بالله تعالىٰ خارجا من الإسلام»[١].

النوع الأول: الشرك الأكبر:

عرف الشرك الأكبر بتعريفات عديدة، وأجودها أن يقال: هو جعل شيء من خصائص الله لغير الله تعالىٰ.

وقد سبق بيان محترزات التعريف فيما مضىٰ من الكلام.

ويمكن أن يقال في تعريف الشرك الأكبر: جعل شيء من العبادة أو ما في معناها لغير الله.

فهذا التعريف يشمل الخصائص الإلهية كلها، فالعبادة تتضمن توحيد الألوهية، وما في معنىٰ العبادة يشمل الخصائص الأخرىٰ في الربوبية والألوهية.

والتعبير بلفظ «الأكبر» دون لفظ «الكبير» ليس مشكلا؛ لأن صيغة أفعل تستعمل في اللغة بمعنىٰ فعيل، فيكون قولنا: الشرك الأكبر، بمعنىٰ قولنا: الشرك الكبير، وكذلك الحال في الشرك الأصغر، فهو بمعنىٰ الشرك الصغير، وممن استعمل تركيبا قريبا من ذلك: الراغب الأصفهاني فإنه قسم الشرك إلىٰ قسمين: شرك عظيم وشرك صغير[٢].

---

(١) بيان مشكل الآثار (٢/ ١٩١).

(٢) انظر: المفردات في غريب القرآن (٤٥٢).

وقد نبه عدد من العلماء علىٰ أن لفظ الشرك إذا أطلق في النصوص الشرعية فإن الأصل فيه أنه يراد به الشرك الأكبر، وأن المراد: الشرك في الألوهية دون غيرها، وقد يخرج عن هذا الأصل لوجود قرينة دالة علىٰ ذلك.

يقول ابن حجر: «عُرف الشارع إذا أطلق الشرك إنما يريد به ما يقابل التوحيد»[(١)]، ويقول الصنعاني: «إذا أطلق الشرك إنما يريد به مقابل التوحيد»[(٢)].

وقد يطلق الشرك علىٰ ما هو دون الشرك الأكبر، كما جاء في التسمية بعبد الحارث، يقول أبو عبيد القاسم ابن سلام: «من الشاهد علىٰ الشرك في التنزيل: قول الله تبارك وتعالىٰ في آدم وحواء عند كلام إبليس إياهما: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٨٩] إلىٰ ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠]، وإنما هو في التأويل أن الشيطان قال لهما: سميا ولدكما عبد الحارث، فهل لأحد يعرف الله ودينه أن يتوهم عليهما الإشراك بالله مع النبوة، والمكان من الله، فقد سمىٰ فعلهما شركا، وليس هو الشرك بالله»[(٣)].

ويقول الصنعاني: «يريد بالشرك تسمية الولد بعبد الحارث أطلق الشرك علىٰ المعصية، وهو يطلق عليها كثيرا»[(٤)].

---

(١) فتح الباري (١/ ٦٥).

(٢) التحبير لإيضاح معاني التيسير (١/ ٢٠٧).

(٣) الإيمان (٤٤).

(٤) المرجع السابق (٢/ ١٤٦).

آثار الشرك الأكبر:

تترتب علىٰ الشرك الأكبر أحكام عديدة، منها:

الحكم الأول: حبوط العمل الصالح وبطلان عقد الإسلام، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥].

فهذه الآية من أقوىٰ ما يدل علىٰ خطر الشرك؛ لأنها دلت علىٰ أمرين:

الأول: أن الشرك يحبط كل العمل؛ لأن لفظ عمل فيها جاء مفردا مضافا، وهذا من صيغ العموم عند الأصوليين، **والثاني**: أن حبوط كل العمل بالشرك شريعة عامة في أديان كل الأنبياء[١].

الحكم الثاني: أن الله لا يغفر الشرك الأكبر إلا بالتوبة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨].

الحكم الثالث: المنع من قبول أي عمل صالح في الآخرة، كما في قوله تعالىٰ عن المشركين: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣].

كومع ذلك فإن الله لا يظلم أحدا، فالمشرك قد يجازىٰ بعمله الصالح في الدنيا كما جاء في قوله ﷺ: «**إن الكافر إذا عمل حسنة أطعم بها طعمة من الدنيا**»[٢].

---

(١) انظر: تيسير الكريم الرحمن، السعدي (٧٢٩).

(٢) مسلم (٢١٦٢)

الحكم الرابع: تحريم الزواج من المسلمة أو المسلم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٢١]، ويدخل في ذلك انفساخ العقد السابق وغيره من أحكام النكاح.

الحكم الخامس: المنع من أحكام الموتىٰ في الإسلام، فالمشرك لا يغسل ولا يكفن ولا يصلىٰ عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يترحم عليه ولا يستغفر له.

الحكم السادس: الخلود في النار، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢].

النوع الثاني: الشرك الأصغر:

وقد اختلف العلماء كثيرا في تعريفه وبيان حقيقته:

فقيل: هو الرياء، وهذا التعريف هو ظاهر كلام كثير من العلماء.

وهو ليس جامعا، فلا شك أن الرياء شرك أصغر من حيث الأصل إلا أن ثمة أعمالا أخرىٰ جاء في الشريعة ما يدل علىٰ أنها داخلة في الشرك الأصغر، فالشرك الأصغر أوسع في الشريعة من الرياء.

وقيل: هو كل وسيلة تؤدي إلىٰ الشرك الأكبر، وهو اختيار الشيخ السعدي[١].

(١) انظر: القول السديد (١٥).

وهو ليس مستقيما؛ لأنه ليس جامعا ولا مانعا، فهو يصدق علىٰ عدد من الكبائر مما ليست شركا أصغر مع أنها وسيلة، ثم ليس كل وسيلة إلىٰ الشرك الأكبر تعد شركا أصغر، ومن ذلك مثلا التوسل بذوات الصالحين، والمبالغة في تقليد المخلوقين.

وقيل هو: كل فعل أو قول حكم عليه الشرع بكونه شركا ولم يحكم علىٰ فاعله بالخروج من الإسلام(١).

وهذا حسن، ولكنه فيه قصور من جهة أنه لم يبين حقيقة الشرك الأصغر، وإنما بيّن حكمه، والتعريف بالحكم مقبول؛ إلا أنه ليس الأكمل.

ويمكن أن يقال بناء عليه في تعريف الشرك الأكبر: هو كل قول أو فعل حكم عليه الشرع بكونه شركا وحكم علىٰ فاعله بالخروج من الملة، وهذا مع فائدته إلا أنه ليس مميزا بالقدر الكافي.

وقريب منه: أنه كل ما كان ذريعة للشرك الأكبر، وجاء في النصوص تسميته شركا(٢).

والكلام حول هذا التعريف كالكلام فيما قبله، فهو ليس مميزا بالقدر الكافي؛ لأنه لا يبين حقيقة الشرك الأصغر في ذاته.

وقيل: هو تسوية غير الله بالله في هيئة العمل أو أقوال اللسان(٣).

وهذا الحد ليس مانعا ولا جامعا، فالتسوية بين الله والمخلوق في هيئة العمل قد تكون شركا أكبر، وكذلك ليست كل أقوال اللسان شركا أصغر، وإنما بعضها يكون من قبيل الشرك الأكبر.

---

(١) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن باز (١/ ٤٤)، ومجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين (٢/ ٢٠٣)، والمجموع الثمين في فتاوىٰ الشيخ ابن عثيمين (٢/ ٢٧).

(٢) انظر: فتاوىٰ اللجنة الدائمة (١/ ٥١٧)

(٣) المدخل لدراسة العقيدة، إبراهيم البريكان (١٢٦).

وقيل: هو مراعاة غير الله معه في بعض الأمور، وهو اختيار الراغب الأصفهاني[١].

وهذا التعريف ليس مستقيما؛ لأنه لا يقوم علىٰ أوصاف محددة بينة، فوصف بعض الأمور يعد معنىٰ مبهما لا يميز حدود الشرك الأصغر عن غيره، ثم إن الشرك الأكبر قد يكون في بعض الأمور لا في كلها.

والأقرب أن يقال في تعريف الشرك الأصغر: هو إشراك غير الله بالله في شيء من متعلقات خصائصه سبحانه وأحكامها.

والمراد بهذا المعنىٰ كما سبق بيانه أن المسلم لا يتوجه إلىٰ المخلوق بشيء من خصائص الله، وإنما يقع منه إشراك في شيء من متعلقات تلك الخصائص ولوازمها وحقوقها، كمن يتوجه قلبه إلىٰ مدح المخلوق وثنائه في العبادة، فهو في الحقيقة لم يقصده بالعبادة، وإنما لاحظه فيها وجعل له قدرا من لوازمها، وكمن يقسم بغير الله فهو في الحقيقة لم يصرف للمخلوق حقيقة التعظيم الذي لا يكون إلا لله، وإنما صرف إليه قدرا من أحكامه ولازمه، وكذلك من يساوي غير الله بالله في اللفظ، فهو في الحقيقة لم يأت بالمساواة في الخاصية يقينا، وإنما أتىٰ بالمساواة اللفظية، وهي محتملة في دلالتها علىٰ نوع المساواة، وكذلك الحال في كل ما يوصف بكونه شركا أصغر.

ويمكن أن يقال في تعريف الشرك الأصغر بأنه إشراك غير الله بالله في شيء ليس من العبادة ولا في معناها.

---

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن (٤٥٢).

فهذا التعريف بين حقيقة الشرك الأصغر بأنه ليس متضمنا لصرف شيء من خصائص الله إلىٰ المخلوق لا في العبادة ولا فيما هو في معنىٰ العبادة من الخصائص المتعلقة بالربوبية والأسماء والصفات.

ولا بد من التأكيد علىٰ أنه ينبغي الاحتياط الشديد في إطلاق لفظ الشرك علىٰ الأعمال والأقوال، ولا يصح التوسع في ذلك، والمرجع في إباحة إطلاقه إلىٰ إطلاق النصوص الشرعية ودلالتها المنضبطة، فكما أنه لا يصح إطلاق وصف الكفر والنفاق علىٰ فعل من الأفعال إلا بنص من الشريعة أو بدلالة منضبطة فيها، فكذلك الحال في لفظ الشرك.

ألقاب الشرك الأصغر:

يعبر عن الشرك الأصغر في النصوص الشرعية وفي ألفاظ المتقدمين بعدد من الألقاب:

اللقب الأول: الشرك الأصغر، وقد سبق التمثيل عليه.

اللقب الثاني: الشرك الخفي، وقد جاء ذلك في كلام ابن عباس، حيث يقول: «الأنداد: هو الشرك، أخفىٰ من دبيب النملِ علىٰ صفاةٍ سوداء في ظلمة الليل. وهو أن يقول: والله، وحياتك يا فلانة، وحياتي. ويقول: لولا كليبة هذا لأتانا اللصوص، ولولا البط في الدار لأتىٰ اللصوص. وقول الرجل لصاحبه: ما شاء الله وشئت، وقول الرجل: لولا الله وفلان. لا تجعل فيها «فلان»، فإن هذا كله به شرك»[1].

هذا يدل علىٰ أن ابن عباس يرىٰ أن الشرك الخفي ليس محصورا في الشرك القلبي أو الرياء، وإنما يشمل صورا من الشرك الظاهر في الألفاظ

(١) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٢٩).

أو الأعمال، وخفاؤه جاء من جهة دقته وعدم الانتباه له، وليس من جهة محله؛ فلا يكاد يتفطن له كثير من الناس.

اللقب الثالث: شرك دون شرك، وهذا اللقب يدل عليه قول عدد من أئمة السلف: كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق.

أحكام الشرك الأصغر:

تتعلق بالشرك الأصغر أحكام متعددة، وهي مختلفة عن أحكام الشرك الأكبر التي سبق ذكرها، ومما يتعلق به:

الحكم الأول: أن الشرك الأصغر لا يحبط العمل كله، وإنما قد يحبط بعضه، كما جاء في إحباط الرياء للعمل الذي وقع فيه.

الحكم الثاني: أن الشرك الأصغر لا يزيل وصف الإسلام عن المعين، ولا يجعل صاحبه معرضا للخلود في النار والحرمان المطلق من الجنة.

الحكم الثالث: أن الشرك الأصغر لا يزيل الأحكام التشريعية المتعلقة بالتعامل مع المسلم حيا وميتا.

الحكم الرابع: أن الشرك الأصغر يحبط أجر العمل الذي وقع فيه، ولا يكون تأثيره في إنقاص الأجر فقط، وهذا من الفروق بين الرياء وبين التشريك في النية بغرض دنيوي، فالتشريع قد يكون أثره مقتصرا علىٰ إنقاص الأجر فقط كما سيأتي بيانه بخلاف الرياء، فهو يبطل أجر العمل كله.

الحكم الخامس: أن الشرك الأصغر كبيرة من كبائر الذنوب، فالشريعة لا تصف فعلا ما بأنه شرك ولا تحكم عليه بذلك إلا إذا كان جُرما عظيما وانحرافا كبيرا، فلا مساواة بين فعل يوصف بالعصيان المجرد وبين فعل يوصف بالشرك أو يحكم عليه به، وكما أن الشريعة لا تحكم علىٰ فعل بأنه

كفر أو أن فاعله ليس منا أو تنفي عن فاعله الإيمان ويكون ذلك دليلا على كونه الفعل كبيرة من حيث الأصل، فكذلك الحال في وصف الفعل شركا، فهو دليل على كونه كبيرة من حيث الأصل.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الشرك الأصغر أكبر من كل الكبائر، وفي تبنيه يقول ابن القيم عن الحلف بغير الله: «صاحب الشرع يجعله شركا، فرتبته فوق رتبة الكبائر»(١)، ويقول سليمان بن عبد الله تعليقا على كلام ابن مسعود: «وفيه دليل على أن الشرك الأصغر أكبر من الكبائر»(٢).

واستدل أصحاب هذا القول بأثر ابن مسعود: «لأن أحلف بالله كاذبا أحب إلي من أن أحلف بغيره صادقا»(٣).

ولكن هذا الأثر ليس فيه حكم عام، وإنما فيه حكم على صورة مخصوصة.

وذهب بعض العلماء إلى أن الشرك الأصغر أكبر من الكبائر التي من جنسه، وليس أكبر من كل الكبائر؛ فالحلف بغير الله أكبر من الحلف بالله كاذبا، ولكن لا يلزم أن يكون أكبر من أكل الربا مثلا، وقرر هذا القول الشيخ عبد الرحمن البراك.

والأقرب أن يقال: الشرك الأصغر من جنس الكبائر، فقد يكون أكبر من بعضها، وقد يكون أصغر من بعضها، سواء كانت من جنسه أو من غير جنسه، والعبرة في ذلك بدلالة الأدلة على حال كل عمل بخصوصه،

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ٣٠٦).

(٢) تيسير العزيز الحميد (٢/ ١١٧٥).

(٣) رواه عبد الرزاق في المصنف (١٥٩٢٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٢٢٨١)، وقال المنذري في الترغيب والترهيب (٣/ ٦٠٧): رواته رواة الصحيح.

فالشرك الأصغر ليس علىٰ مرتبة واحدة، فقد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا، وقد يكون مصحوبا بأمور تعظمه أو مصحوبا بأمور تخففه، وكذلك الحال في الكبائر، وظاهر النصوص الشرعية أن زنا المحارم أعظم جرما من قول القائل: لولا الله والبط في الدار لكان كذا وكذا.

ثم إنه علىٰ القول الصحيح بأن الشرك الأصغر حكمه حكم الكبائر في المغفرة كما سيأتي بيانه، فإن أثر هذه المسألة يخف كثيرا.

ومع ترجيح أن الشرك الأصغر من جنس الكبائر إلا أنه لا بد من التأكيد علىٰ أن جنس ما هو شرك أعظم من جنس ما ليس بشرك، وأعظمية الجنس لا تعني أعظمية كل الأفراد كما هو معلوم.

الحكم السادس: أن الشرك الأصغر يمكن أن يغفر، وهذه المسألة اختلف العلماء فيها علىٰ قولين:

القول الأول: أن الشرك الأصغر لا يغفر، وأن الحكم الوارد في آية النساء يشمل الشرك بكل أنواعه، فالله تعالىٰ لا يغفر الشرك الأكبر ولا الأصغر، واختار هذا القول عدد من شراح كتاب التوحيد[١]

وقد اختلفت عبارات أصحاب هذا القول في بيان معنىٰ أن الشرك الأصغر لا يغفر، فذكر بعضهم في معناه: أن الله تعالىٰ لا بد أن يعاقب عليه المسلم بالموازنة فينقص من حسناته بحسب ما وقع فيه من الشرك، وليس معناه أنه لا بد أن يدخل النار، وعدم المغفرة أوجبت نقصان المنزلة وتقليل الحسنات، وذكر بعضهم في معناه: أن صاحب الشرك الأصغر لا بد أن يدخل النار وإن كان لا يخلد فيها، والأضبط هو التفسير الأول.

---

(١) انظر: قرة عيون الموحدين، عبد الرحمن بن حسن (٤٦)، والدين الخالص، القنوجي (١/ ٣٨٨).

واستدل أصحاب هذا القول بالعموم الوارد في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا﴾ [النِّسَاء: ٤٨].

فإن قوله: «أن يشرك به»، يسبك بمصدر تقديره: إشراكا، فيكون معنىٰ الآية: إن الله لا يغفر إشراكا به، فهو نكرة في سياق النفي، فتفيد العموم.

والاستدلال بهذه الآية غير مستقيم لعدد من الاعتبارات سيأتي ذكرها بعد قليل.

ومما استدلوا به قوله ﷺ: «**أول الناس يقضىٰ لهم يوم القيامة ثلاثة، رجل استشهد، فأتىٰ به فعرفه نعمه، فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتىٰ استشهدت. قال: كذبت، ولكنك قاتلت؛ ليقال: فلان جريء، فقد قيل، ثم أمر به فسحب علىٰ وجهه حتىٰ ألقي في النار. ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن، فأتىٰ به فعرفه نعمه، فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: تعلمت العلم وعلمته وقرأت فيك القرآن. قال: كذبت، ولكنك تعلمت العلم؛ ليقال: عالم، وقرأت القرآن؛ ليقال: قارئ، فقد قيل، ثم أمر به فسحب علىٰ وجهه حتىٰ ألقي في النار. ورجل وسع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كله، فأتىٰ به فعرفه نعمه، فعرفها، فقال: ما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك. قال: كذبت، ولكن ليقال: إنه جواد، فقد قيل، ثم أمر به فسحب علىٰ وجهه فألقىٰ في النار**»(١).

فظاهر هذا الحديث أن صاحب الرياء لم يغفر له شركه الأصغر، وألقي في النار تعذيبا له.

---

(١) رواه النسائي (٣١٣٧)، والحاكم في المستدرك (٢٥٢٨).

ولكن الاستدلال بهذا الحديث علىٰ إطلاق القول بأن كل شرك أصغر لا يغفر غير صحيح؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن هذا الحديث ليس حكما علىٰ الأعيان، وإنما هو بيان للحكم العام، فغاية ما فيه: أن الرياء موجب لدخول النار، ولكن ليس فيه أن كل من وقع في تلك الأعمال سيكون داخلا في النار لا محالة، فهو مثل جميع أحاديث الوعيد التي فيها أن من فعل كذا سيدخل النار، فذلك الجنس من النصوص مقيد بتوفر الشروط وانتفاء الموانع كما سيأتي بيانها في أثناء الشرح، فجميع نصوص الوعد والوعيد لا يتحقق موجبها في المعين إلا بشروط وقيود.

وهذا الحديث قريب من النصوص التي جاءت في بيان حال المنتحر، فإنها تضمنت الحكم عليه بالدخول في النار، ولكن تلك النصوص ليس فيها دليل علىٰ أن الله لا يغفر كبيرة الانتحار، وإنما غاية ما فيها أن كبيرة الانتحار توجب الدخول في النار ما لم توجد موانع تمنع من ذلك كالحسنات الماحية أو الغالبة أو غير ذلك.

الأمر الثاني: علىٰ التسليم بأنه يتضمن الحكم علىٰ المعينين بدخول النار، وأن كل من فعل تلك الأفعال سيكون داخلا في النار لا محالة، فلا يصح تعميم حكمه علىٰ كل صور الشرك الأصغر؛ لأن ظاهر الحديث أنه يتعلق بصورة مخصوصة، وهي من فعل الفعل العبادي وهو لا يريد إلا ثناء الناس فقط، وهذه صورة غالية من الرياء لا يصح تعميم حكمها علىٰ كل من وقع في صورة من صور الشرك الأصغر؛ فمناط التعذيب في ذلك الحديث ليس مقتصرا علىٰ مجرد الوقوع في الشرك الأصغر، وإنما هو متعلق بالوقوع في تلك الصورة من الرياء.

القول الثاني: أن الشرك الأصغر يمكن أن يغفر كالحال في الكبائر، وأن المراد بآية النساء الشرك الأكبر فقط.

ومعنىٰ هذا القول: أن من وقع في الشرك الأصغر ولم يتب يمكن أن يدخل في الموازنة بين الحسنات والسيئات ويمكن ألا يدخل، بحيث إن الله يغفر له بحكمته ومشيئته أو بما قدره من أسباب المغفرة المتعددة كما هو الحال في الكبائر.

وهذا القول هو الذي تقتضيه عبارات كثير من العلماء والمفسرين، حيث إنهم تعاملوا مع هذه الآية علىٰ أن المقصود بها الشرك والكفر الأكبران الموجبان للخروج من الملة.

وهو الذي تدل عليه عبارة ابن القيم، فإنه بين أن الشرك الذي لا يغفره الله هو الشرك الأكبر، ولا يتعلق هذا الوصف بالشرك الأصغر(١)، ويقول العثيمين: «الظاهر والله أعلم أنه تحت المشيئة؛ لأن كل ذنب لا يخلد صاحبه في النار، فإنه تحت مشيئة الله ﷻ، إن شاء عذبه وإن شاء عفا»(٢).

وهذا القول هو الصحيح لعدد من الاعتبارات:

الاعتبار الأول: سياق آية سورة النساء، فإن سياقها جاء في مخاطبة كفار أصليين، فحذرهم الله مما هم عليه من الضلال، وقد استحضر هذا المعنىٰ ابن جرير الطبري في تفسير هذه الآية فقال: «يعني بذلك جل ثناؤه: يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم، وإن الله

---

(١) انظر: مدارج السالكين (١/ ٣٣٩).

(٢) التعليق علىٰ صحيح مسلم (٨/ ٣٧٧).

لا يغفر أن يشرك به، فإن الله لا يغفر الشرك به والكفر، ويغفر ما دون ذلك الشرك لمن يشاء من أهل الذنوب والآثام»(١).

وذكر في تفسيره للآية في الموضع الآخر أنها نزلت في مشرك مات علىٰ شركه، حيث يقول: «يعني بذلك جل ثناؤه: إن الله لا يغفر لعبده إذا أشرك ومات علىٰ شركه بالله ولا لغيره من خلقه بشركهم وكفرهم به ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، يقول: ويغفر ما دون الشرك بالله من الذنوب لمن يشاء، يعني بذلك جل ثناؤه: أن طعمة -اسم رجل- لولا أنه أشرك بالله ومات علىٰ شركه لكان في مشيئة الله علىٰ ما سلف من خيانته ومعصيته، وكان إلىٰ الله أمره في عذابه والعفو عنه. وكذلك حكم كل من اجترم جرما، فإلىٰ الله أمره، إلا أن يكون جرمه شركا بالله وكفرا، فإنه ممن حتم عليه أنه من أهل النار إذا مات علىٰ شركه، فإذا مات علىٰ شركه، فقد حرم الله عليه الجنة، ومأواه النار»(٢).

وكلام ابن جرير لا يراد به هنا إلا الشرك الأكبر؛ ومما يدل علىٰ ذلك أنه ذكر الكفر، ولا أحد من العلماء يقول إن الكفر الأصغر لا يغفره الله.

الاعتبار الثاني: تركيب الآية ولحاقها، فإن الله تعالىٰ ختم الآية بقوله: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]، وهذا الوصف مع سياق الآية لا يصدق إلا علىٰ صاحب الشرك الأكبر.

الاعتبار الثالث: النصوص الشرعية الأخرىٰ الدالة علىٰ أن عدم المغفرة مختص بمن وقع في الشرك والكفر الأكبرين وفقد أصل الإيمان والدين، ولأجل هذا فإن ابن كثير حين بلغ تفسير هذه الآية وحملها علىٰ

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٧/ ١٢١).

(٢) المرجع السابق (٧/ ٤٨٤).

الشرك ذكر أنه جاء في معناها أحاديث كثيرة، ثم ساقها، وهي في جملتها متعلقة بالكفر والشرك الأكبرين.

الاعتبار الرابع: ما ذكره عدد من أئمة السلف من أن هذه الآية تتعلق بمن مات وهو كافر أو مشرك، ومن ذلك ما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «قوله: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٔـٰنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [النساء: ١٨]، فأنزل الله تبارك وتعالىٰ بعد ذلك: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، فحرم الله تعالىٰ المغفرة علىٰ من مات وهو كافر، وأرجأ أهل التوحيد إلىٰ مشيئته، فلم يؤيسهم من المغفرة»[١]، ومن المعلوم أن صاحب الشرك الأصغر لا يموت وهو كافر، وإنما يبقىٰ معه أصل الإسلام.

وأما العموم المأخوذ من قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾، فلا ينكر، ولكنه لا يدل علىٰ عدم مغفرة الشرك الأصغر؛ لأن هناك فرقا بين البحث في «عموم اللفظ» والبحث في «عموم المناط»، فلا منازعة في أن اللفظ عام، وإنما المنازعة في تحديد موطن عمومه، هل هو في كل ما يسمىٰ شركا أو في خصوص حقيقة الشرك الأكبر؟ فمن يذهب إلىٰ أن الشرك الأصغر غير داخل في الآية يقول: الآية عامة في كل ما يدخل في الشرك الأكبر، ولكن ذلك العموم لا يشمل ما عداه.

ومن يرىٰ أن الآية شاملة للشرك الأصغر لا يصح له أن يقتصر علىٰ مجرد العموم الذي في الآية؛ لأنه لا أحد ينازعه في ذلك، وإنما يلزمه أن يثبت بأن موطن عمومها شامل لكل ما يسمىٰ شركا في الشريعة.

---

(١) المرجع السابق (٦/ ٥١٩).

الاعتبار الخامس: وهو من أقوىٰ ما يدل علىٰ صحة ذلك القول، وحاصله: أن الله تعالىٰ استعمل أسلوب العموم في أحكام مشابهة لما ذكر في تلك الآية، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢]، ففي هذه الآية جاء لفظ الشرك نكرة في سياق الشرط فيفيد العموم[١]، وبناء علىٰ طريقة استدلال أصحاب القول الأول يصح أن يقال: فاعل الشرك الأصغر لا يدخل الجنة أبدا ومأواه النار، وكذلك في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، ففي هذه الآية جاء لفظ الشرك نكرة في سياق الشرط فيفيد العموم، وبناء علىٰ استدلال أصحاب القول الأول يصح أن يقال: فاعل الشرك الأصغر حابط عمله.

وهذه الأحكام منافية لما دلت عليه النصوص الشرعية من أن فاعل الشرك الأصغر ليس كذلك، وقد أشار إلىٰ هذا الوجه الشيخ عبد الرحمن السعدي[٢].

فإن قالوا: هذه النصوص مخصوصة بالشرك الأكبر.

قيل: وكذلك تلك الآية خاصة بالشرك الأكبر، ولا فرق بينها.

تحرير مذهب ابن تيمية في هذه المسألة:

اختلفت تقريرات ابن تيمية حول هذه القضية، ففي بعض كلامه جزم بأن الشرك الأصغر لا يغفر وأنه لا بد أن يعاقب عليه الإنسان بالموازنة

---

(١) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٣/ ١٣٧١)، والقواعد والفوائد الأصولية، البعلي (٢٧٨).

(٢) انظر: الشيخ عبد الرحمن السعدي وجهوده في توضيح العقيدة، عبد الرزاق البدر (١٨٨).

ونقص الحسنات، حيث يقول: «الشرك نوعان: أكبر وأصغر، فمن خلص منهما وجبت له الجنة، ومن مات علىٰ الشرك الأكبر وجبت له النار، ومن خلص من الأكبر وحصل له بعض الأصغر مع حسنات راجحة علىٰ ذنوبه دخل الجنة، فإن تلك الحسنات هي توحيد كثير مع يسير من الشرك الأصغر، ومن خلص من الشرك الأكبر ولكن كبر شركه الأصغر حتىٰ رجحت به سيئاته دخل النار.

فالشرك يؤاخذ به العبد إذا كان أكبر أو كان كثيرا أصغر، فالأصغر القليل في جانب الإخلاص الكثير لا يؤاخذ به، والخلاص من الأكبر ومن أكثر الأصغر الذي يجعل السيئات راجحة علىٰ الحسنات فصاحبه ناج، ومن نجا من الشرك الأكبر الذي لا يغفره الله ورجحت حسناته علىٰ سيئاته دخل الجنة»[١].

ومقتضىٰ هذا القول: أن الشرك الأصغر داخل في الموازنة، وهذا يعني أنه لا يغفر، ولكنه لا يلزم من عدم المغفرة الدخول في النار؛ لأنه قد تكون عند المسلم حسنات كثيرة تفوق شركه الأصغر الذي لم يغفر، فتنقص حسناته ولكن لا يدخل النار.

ويؤيد هذا القول ما نقله ابن مفلح عن ابن تيمية، حيث يقول: «قال شيخنا: يحرم طوافه بغير البيت العتيق، اتفاقا، قال: واتفقوا أنه لا يقبله ولا يتمسح به، فإنه من الشرك، وقال: والشرك لا يغفره الله ولو كان أصغر»[٢].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١/ ١٦٤).

(٢) الفروع (٦/ ٦٦).

وفي بعض كلامه ذكر أنه لا يغفر علىٰ جهة الاحتمال والتردد، حيث يقول: «قد يقال: الشرك لا يغفر منه لا أكبر ولا أصغر علىٰ مقتضىٰ القرآن، وإن كان صاحب الشرك -أي: الأصغر- يموت مسلما، لكن شركه لا يغفر له، بل يعاقب عليه وإن دخل بعد ذلك الجنة»[١].

وبناء عليه فالذي يتحرر من مذهب ابن تيمية أن الشرك الأصغر لا يغفر؛ أي: إنه لا بد أن يدخل في الموازنة بين الحسنات والسيئات ولا يزول عن العبد بشيء من أسباب المغفرة المشهورة.

كيف نميز الشرك أو الكفر الأصغر في النصوص الشرعية؟

يمكن معرفة ذلك بعدد من الدلالات[٢]:

الأولىٰ: التصريح اللفظي، كأن يستعمل تركيب: الشرك الأصغر، وقد سبق ذكر مثاله.

الثانية: إطلاق ما يدل علىٰ ثبوت الإسلام في النص الذي جاء فيه لفظ الشرك أو الكفر، كما في قوله ﷺ: «**من قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما**»[٣]، فسماه أخا حين القول مع أنه حكم بأن الكفر سيبوء به أحدهما.

الثالثة: دلالة النصوص الأخرىٰ، كما في سباب المسلم وقتاله؛ فقد أطلقت عليه النصوص وصف الكفر، ولكن جاء في نصوص أخرىٰ أن سب المسلم وقتاله ليس موجبا للخروج من الإسلام.

---

(١) الرد علىٰ البكري (١/ ٣٠١).

(٢) انظر: ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، عبدالله القرني (٢٥٣).

(٣) رواه البخاري (٦١٠٣)، ومسلم (٦٠).

الرابعة: أن يأتي لفظ الكفر أو الشرك منكرا في النصوص، وفي الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «الكفر الوارد في الصلاة هو الكفر الأعظم لوجوه،

أحدها: أن الكفر المطلق هو الكفر الأعظم المخرج عن الملة فينصرف الإطلاق إليه، وإنما صرف في تلك المواضع إلىٰ غير ذلك لقرائن انضمت إلىٰ الكلام، ومن تأمل سياق كل حديث وجده معه، وليس هنا شيء يوجب صرفه عن ظاهره، بل هنا ما يقرره علىٰ الظاهر.

الثاني: أن ذلك الكفر منكر مبهم مثل قوله: «وقتاله كفر»، «هما بهم كفر»، وقوله: «كفر بالله»، وشبه ذلك، وهنا عرف باللام بقوله: «ليس بين العبد وبين الكفر -أو قال: الشرك-»، والكفر المعرف ينصرف إلىٰ الكفر المعروف وهو المخرج عن الملة»[١].

ولكن هذا التفريق ليس مطردا، فقد جاء استعمال لفظ الكفر -بـ أل- في نصوص الشريعة وفي كلام الصحابة، ويراد به الكفر الأصغر غير المخرج من الملة، وجاء لفظ الكفر منكرا ويراد به الكفر الأكبر.

ومن ذلك: ما جاء في حديث أبي هريرة ﵁ أن النبي ﷺ قال: «**ثلاث من الكفر: شق الجيب، والنياحة، والطعن في النسب**»[٢]، وما جاء عن ابن عمر ﵄ قال: قال النبي ﷺ: «**أيما رجل كفَّر أخاه، فإن كان كما قال وإلا فقد باء بالكفر**»[٣]، وما جاء عن ابن عباس ﵄ أن امرأة ثابت بن

---

(١) شرح عمدة الفقه (٤/ ٨٢).

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم (١٤٥٦)، وقال الألباني: صحيح لغيره، الصحيحة (١٨٠١).

(٣) أخرجه أحمد (٤٧٤٥)، وأبو عوانة في المستخرج (٥١).

قيس أتت النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله، ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين! ولكنى أكره الكفر في الإسلام»[١]، وما جاء عن طاوس بن كيسان اليماني قال: «سُئِل ابن عباس عن الذي يأتي امرأته في دُبُرِها، فقال: هذا يسألني عن الكفر»[٢]، وعند النسائي قال: «ذلك الكفر»[٣].

فائدة:

هل يصح أن يجعل حكم الكفر الأصغر كحكم الشرك الأصغر؟

لم أقف علىٰ كلام أحد من العلماء في بحث هذه المسألة، والأقرب أنه لا يصح؛ لأن الشرك فيه معنىٰ لا يشاركه فيه الكفر، وهو مشاركة غير الله بالله.

تعريف أقسام الشرك باعتبار متعلقه:

الشرك باعتبار متعلقه ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: شرك في الربوبية وشرك في الألوهية وشرك في الأسماء والصفات، وكل نوع من هذه الأنواع ينقسم إلىٰ أكبر وأصغر، يقول سليمان بن عبد الله: «الشرك ينقسم ثلاثة أقسام بالنسبة إلىٰ أنواع التوحيد، وكل منها قد يكون أكبر وأصغر مطلقا، وقد يكون أكبر بالنسبة إلىٰ ما هو أصغر منه، ويكون أصغر بالنسبة إلىٰ ما هو أكبر منه»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢٧٣).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٢٠٩٥٣)، وقال ابن حجر: «إسناده قوي». التلخيص الحبير (٣/ ١٨١)، وصحح إسناده ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (١/ ٥٩٤).

(٣) أخرجه البيهقي، السنن الكبرىٰ (٨٩٥٥).

(٤) تيسير العزيز الحميد (١/ ١٥٥).

النوع الأول: الشرك في الربوبية، وهو جعل شيء من خصائص الله في الخلق والملك والتدبير لأحد من المخلوقات.

النوع الثاني: الشرك في الألوهية، وهو جعل شيء من خصائص الله في العبادة لأحد من المخلوقات، أو يقال: هو صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله تعالىٰ.

النوع الثالث: الشرك في الأسماء والصفات، وهو جعل شيء من خصائص الله في أسمائه وصفاته لأحد من الخلق.

الانحراف في حقيقة الشرك:

ظهر من خلال التفصيل السابق أن دائرة الشرك في الشريعة الإسلامية متعلقة بالانحراف في نسبة خصائص الله تعالىٰ إلىٰ أحد من الخلق، وظهر أن تلك الخصائص متنوعة: بعضها متعلق بمعنىٰ الربوبية، وبعضها متعلق بمعنىٰ الألوهية، وبعضها متعلق بمعنىٰ الأسماء والصفات، ولأجل هذا أضحت دائرة الشرك شاملة لكل تلك المجالات.

وقد انحرف كثير من أتباع علم الكلام والتصوف في حقيقة التوحيد وجعلوها مقتصرة علىٰ جانب واحد وهو معنىٰ الربوبية فحسب، فأرجعوا حقيقة الشرك إلىٰ جعل شيء من خصائص الربوبية إلىٰ أحد من المخلوقين، وفي هذا المعنىٰ يقول السبكي: «الشرك والعبادة لا يتحققان إلا باعتقاد الربوبية لغيره تعالىٰ والاستقلال بالنفع والضر والإيجاد والخلق ونفوذ المشيئة لا محالة والتأثيرات بالذات دون الحاجة إلىٰ الغير، فليس في المسلمين الموحدين المستغيثين بالصالحين شرك، وهم برآء من الشرك»[1]،

---

(١) شفاء السقام (١٧٥).

ويقول زيني دحلان: «الذي يوقع في الشرك هو اعتقاد ألوهية غير الله سبحانه، أو اعتقاد التأثير لغير الله، ولا يعتقد أحد من المسلمين ألوهية غير الله، ولا تأثير أحد سوىٰ الله»[١]، ومراده بألوهية الله معاني الربوبية كما بينه في كتابه.

وهذا القول منهم مبني علىٰ أصول باطلة، يرجع أساسها إلىٰ الغلط في معنىٰ الإله والعبادة، وقد سبق بيان غلطهم في معنىٰ الإله، وسيأتي بيان خلطهم في معنىٰ العبادة في المبحث القادم.

بداية الشرك في بني آدم:

سبق التأكيد علىٰ أن الأصل في بني آدم: التوحيد، وأن الشرك طارئ عليهم، وقد اختلفت الأقوال في تحديد بداية الانحراف إلىٰ الشرك علىٰ أقوال متعددة[٢]:

القول الأول: أن أول حدوث الشرك كان من قابيل بن آدم، وأنه كان يعبد النار[٣].

وهذا القول غير صحيح؛ لأنه لا دليل ولا حجة علىٰ أن قابيل كان يعبد النار من دون الله تعالىٰ.

القول الثاني: أن أول حدوث الشرك كان في زمن إدريس ﷺ، ونقله الطبري عن ابن عباس، واختاره الطوفي[٤].

---

(١) الدرر السنية في الرد علىٰ الوهابية (٣٤).

(٢) انظر: الشرك في القديم والحديث، أبو بكر محمد زكريا (١/ ٢٠٥-٢٣٣).

(٣) انظر: تاريخ الأمم والملوك، الطبري (١/ ١٦٥).

(٤) انظر: تاريخ الأمم والملوك (١/ ١٦٠)، والانتصارات الإسلامية في الرد علىٰ النصرانية (٢/ ٧٣٠).

وهذا القول غير صحيح؛ لأنه لا دليل عليه، وأما ما روي عن ابن عباس فإنه لا يصح عنه، وهو معارض في الوقت نفسه بما هو أصح منه كما سيأتي.

القول الثالث: أن أول حدوث للشرك كان من آدم نفسه، فإنه أطاع الشيطان وسمىٰ ولده عبد الحارث.

وهذا القول غير صحيح، وسيأتي في أثناء الشرح بيان حقيقة ما وقع من آدم عليه السلام، وأنه علىٰ التسليم بصحة نسبته إلىٰ آدم: شرك في الطاعة وليس شركا في العبادة، فمنتهىٰ ما وقع منه لا يصل إلىٰ الشرك الأكبر، وإنما هو من جنس المعاصي.

القول الرابع: أن أول حدوث للشرك كان في زمن نوح عليه السلام، وهذا القول مروي عن ابن عباس بسند صحيح، فقد قال رضي الله عنهما عن الأصنام التي ذكرت في سورة نوح: «أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحىٰ الشيطان إلىٰ قومهم أن انصبوا إلىٰ مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصابا وسموها بأسمائهم، ففعلوا، فلم تعبد حتىٰ إذا هلك أولئك وتنسخ العلم عبدت»[1].

وقال رضي الله عنه: «كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم علىٰ شريعة من الحق، فاختلفوا، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين»[2].

وهذا القول هو الأقرب للصحة.

---

(١) رواه البخاري (٤٩٢٠).

(٢) رواه الطبري في تفسيره (٣/ ٦٢٠)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٥٤٦) وصححه، وصححه ابن القيم في إغاثة اللهفان (٢/ ٦٢٠).

ومن خلال هذا القول يظهر أن السبب الأول في حدوث الشرك يرجع إلىٰ الغلو في الصالحين، وهذا يدل علىٰ خطر هذا السبب -وينضاف إليه التعلق بالنجوم والكواكب- وفي ضرورة التنبه له، يقول ابن تيمية: «الشرك في بني آدم أكثره عن أصلين:

أولهما: تعظيم قبور الصالحين وتصوير تماثيلهم للتبرك بها، وهذا أول الأسباب التي بها ابتدع الآدميون الشرك وهو شرك قوم نوح . . .

والسبب الثاني: عبادة الكواكب، فكانوا يصنعون للأصنام طلاسم للكواكب ويتحرون الوقت المناسب لصنعة ذلك الطلسم، ويصنعونه من مادة تناسب ما يرونه من طبيعة ذلك الكوكب، ويتكلمون عليها بالشرك والكفر، فتأتي الشياطين فتكلمهم وتقضي بعض حوائجهم، ويسمونها روحانية الكواكب، وهي الشيطان أو الشيطانة التي تضلهم»[١].

انحراف الفلاسفة في توحيد الألوهية:

كثيرا ما يصور عرض المقالات الفلسفية بصورة توحي بأن بحث الفلسفة لما يتعلق بالإلهيات وتوحيد الله مقتصر علىٰ البحث في أدلة وجود الله أو في مبحث الصفات والأفعال، ولكن البحث الفلسفي لم يقتصر علىٰ هذه الأبواب، وإنما ولج إلىٰ باب آخر لا يقل خطورة وأثرا، وهو باب توحيد العبادة ومتعلقاته، وإذا كنا نقرر بأن انحراف الفلاسفة في أدلة وجود الله وصفاته وأفعاله كبير وعظيم؛ فإن انحرافهم في باب توحيد الألوهية لا يقل خطورة ولا ضخامة.

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين (٢٨٥).

ويعد ابن تيمية من أكثر علماء الإسلام الذين اهتموا بمسائل توحيد الألوهية عند الفلاسفة سواء فلاسفة اليونان أو الذين كانوا في ومن الإسلام، فقد تتبع كلامهم في حقيقته ومتعلقاته، وبيّن أصولها الفلسفية، وكشف عن مناقضتها لمقتضيات النصوص الشرعية، ومع كثرة النقاش الواقع بين المتكلمين والفلاسفة وكثرة نقد المتكلمين لهم إلا أنهم أغفلوا التنبيه علىٰ حجم الانحرافات العقدية في توحيد الألوهية عند الفلاسفة أو التي تقتضيها أصولهم، ولم يعرجوا إلا علىٰ قليل منها، وأما ابن تيمية فإن بحثه معهم اتصف بالاستيعاب والشمول في الجملة؛ فقد ناقشهم فيما يتعلق بوجود الله وأدلته وفيما يتعلق بصفات الله وأفعاله، وزاد علىٰ ذلك بأن ناقشهم فيما يتعلق بحقيقة العبادة وما يتعلق بها من مسائل، ولأجل هذا أضحت مؤلفاته من أهم المراجع المتضمنة للمواد الكاشفة عن انحراف الفلاسفة في توحيد العبادة وما يتعلق به.

وسنذكر في هذا الموضع أهم الانحرافات التي وقعت من الفلاسفة في توحيد العبادة:

الانحراف الأول: الانحراف في مفهوم التوحيد، فالفلاسفة يتبنون التوحيد ويركزون عليه كثيرا ويجعلونه ضمن فلسفتهم الإلهية، يقول ابن سينا في أثناء حديثه عن الحكمة الإلهية: «القسم الثالث: هو النظر في إثبات الحق وتوحيده، والدلالة علىٰ تفرده وربوبيته، وامتناع مشاركة موجود له في مرتبة وجوده، وأنه وحده واجب الوجود بذاته، ووجود ما سواه واجب به»[١].

---

(١) رسالة في العلوم العقلية -ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة- (١١٣)، وانظر: الرسالة العرشية، ابن سينا (٣).

ولكنهم يفسرون التوحيد تفسيرا باطلا يتضمن بالضرورة إخراج توحيد الألوهية، بل جميع أنواع التوحيد الإلهي الصحيح من مضمونه، فهم يفسرونه بالوحدة المطلقة التي تتنافىٰ مع كل تعدد.

يقول ابن سينا عن الله تعالىٰ: «هو واحد لا كثرة في ذاته بوجه، ولا تصدر عنه الكثرة، وهو عقل محض لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا أين له، ولا متىٰ له، ولا ند له، ولا شريك له، ولا ضد له، ولا حد له، ولا برهان عليه»[1]، فالإله عندهم متصف بالوحدة المطلقة التي لا يقوم بها أي معنىٰ من المعاني.

ويقول ابن سينا: «فصل في بساطة الواجب -الإله- -ثم قال-: نقول: إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ -مبادئ يعني بها الصفات- تجتمع، فيقوم منها واجب الوجود، لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد . . . فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم»[2].

وعرف البساطة بالوحدة المطلقة من كل الجهات، التي لا تتميز فيها جهة ولا معنىٰ عن معنىٰ؛ كما سيأتي توضيح كلامه.

وبناء عليه فسر التوحيد المثبت لله فقال: «من المعلوم الواضح: أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في التوحيد هو الإقرار بالصانع موحدا، مقدسا عن الكم، والكيف، والأين، والمتىٰ، والوضع، والتغير، حتىٰ يصير الاعتقاد به أنه: ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو يكون لها جزء وجودي؛ كمي أو معنوي -ومقصوده بالمعنوي: أي نوع

---

(١) الشفا - الإلهيات - لابن سينا (٣٠٠).

(٢) افلجاة في المنطق نالإلهيات، لابن سينا (٢/ ٨٠).

من الصفات؛ سواء كانت خبرية أو معنوية- ولا أمكن أن تكون خارجة عن العالم، ولا داخلة فيه، ولا حيث تصح الإشارة إليها أنها هنا، أو هناك»[١].

وقد ترتب علىٰ هذا عند الفلاسفة أن أرجعوا كل الصفات إلىٰ الذات، فجعلوها عين الذات، فلا يوجد بزعمهم إلا الذات، ولم يثبتوا لأي صفة من الصفات معنىٰ يخصها يقوم بذات الله، حتىٰ لا يثبت -في زعمهم- التركيب الذي يستلزم الافتقار، فلا يجوز أن تقوم بذات الله صفة تجعله عالما، أو معنىٰ يجعله قادرا، وأن ما يثبت له من الصفات كلها بمعنىٰ واحد، فإرادته راجعة إلىٰ علمه، وعلمه هو بعينه رضاه.

وبهذا يظهر أنه لا فرق عندهم في الخارج بين الإرادة والعلم والعناية والرضا؛ لأنها عندهم كلها معان راجعة إلىٰ الذات، فلا تقوم بالذات الإلهية معان مختلفة؛ التي هي الصفات، يقول ابن سينا: «فصل في تحقيق وحدانية الأول: بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم، بل ذلك كله واحد»[٢].

ومقتضىٰ هذا التقرير أن توحيد الألوهية ليس جزءًا من توحيدهم ولا داخلا في مفهومه، ولأجل هذا لم يظهر في كلامهم اهتمام به، ولا حرص علىٰ تقريره، ولا بحث في تفاصيله ومقتضياته، ولا دعوة إليه ولا بيان لمباحثه، فضلا عن أن تصورهم لصفات الله تعالىٰ منحرف غاية الانحراف عن نهج الشريعة[٣]، وما جاء في كلامهم عن العبادة ومتعلقاتها لم يجئ علىٰ أنه جزء من التوحيد.

---

(١) الأضحوية في المعاد، ابن سينا (٩٧).

(٢) افلجاة في المنطق نالإلهيات (٢/١٠٦).

(٣) انظر في نقد مفهوم التوحيد عند الفلاسفة: قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، محمد الجليند (٦٨-٧٤).

وهذا التصور الذي اعتمده الفلاسفة وأقاموا عليه اعتقادهم في توحيد الله تعالىٰ خطأ بيّن من وجوه عديدة[١].

الانحراف الثاني: الانحراف في مفهوم الإله، فمعنىٰ الإله عند الفلاسفة نسبي إضافي، فكل من يقتدي به الإنسان ويحاول أن يتشبه به هو إله بالنسبة له، وهذا يعني أن مفهوم الإلهية مفهوم مشترك بين كل ما يقتدي به الإنسان؛ إلا أن إلهية الله أكمل وأعظم عندهم.

وفي بيان هذا المعنىٰ يقول أبو البركات البغدادي: «يظهر من المتداول في كلام القدماء أن المراد بلفظ إله هي معنىٰ إضافي بالقياس إلىٰ من هو إله له وهو الذي يقتديه نفس الشيء الذي هو له إله في فعلها، وتحرك الجسد الذي هي فيه علىٰ شاكلة إرادته بحسب مشيئته وتحريكه، فكان المتعلم يسمىٰ معلمه الذي يقتدي به إلها وربا، ويظهر منه أيضا أن الإله هو الفاعل الذي لا يرىٰ وله علىٰ البشر سلطان وقدرة وليس لهم عليه»[٢].

ويقول البغدادي: «علم الإلهيات هو العلم الذي تعرف به صفات الإله مطلقا، ثم صفات إله الإلهة ورب الأرباب»[٣]، ويقول أيضا: «هذا العلم كان القدماء تسميه بعلم الإلهيات؛ لأنهم كانوا يتداولون في عباراتهم الآلهة ويعنون بها أشخاص الملائكة الروحانية والنفوس البشرية المفارقة للأجسام، وكانوا يعتقدون أنها تفارق وتبقىٰ علىٰ ما عليه في زمرة الملائكة الروحانيين»[٤].

---

(١) انظر: العقود الذهبية علىٰ مقاصد العقيدة الواسطية (١/١٤٩).

(٢) المعتبر في الحكمة الإلهية (٣/٦).

(٣) المعتبر في الحكمة الإلهية (٣/٦).

(٤) المرجع السابق (٣/٧).

فهذا التقرير يدل علىٰ أن الإلهية عند اليونان أمر مشترك بين الله وبين الملائكة وبين المعلمين ومن نقتدي به، لكن إلهية الله أفضل وأكمل، كما أن الوجود مشترك بين الموجودات لكن الوجود الواجب أكمل[١].

وقد شاركهم في هذا الانحراف عدد من الطوائف التي تأثرت بهم، كالإسماعيلية، يقول داع من دعاتهم عن العقل الأول: «ترادفت عليه -أي: العقل الأول- الأسماء المذكورة في القرآن، وهو أيضا يستحق اسم الله، وذلك لوله العقول فيه، وولهه في مبدعه»[٢].

وهذا التصور قائم علىٰ أصول باطلة ومناقض لما تدل عليه اللغة العربية ومقتضيات النصوص الشرعية، ويتبين ذلك بأمور:

الأمر الأول: أن هذا الانحراف يقوم علىٰ نظرية الفيض عند من يقول بها منهم، كالفارابي وابن سينا وعمر الخيام وابن كمونة[٣]، وحاصلها: أن الموجودات لم يخلقها الله مباشرة، وإنما فاضت عن ذاته المجردة عبر متوسطات التي يسمونها العقول العشرة، وذلك أن الفلاسفة حين قرروا بأن الله تعالىٰ متصف بالوحدة المطلقة قرروا أن الواحد لا يصدر إلا واحدًا، وإلا لزم التعدد في ذاته[٤]، اضطروا إلىٰ تفسير علاقته بالكون، وكيف كان مصدرا له مع أنه متعدد المظاهر وكثير الحوادث، فأتوا بنظرية الفيض لتفسير علاقة الكون بالله مع أن الله واحد والكون متعدد.

---

(١) انظر: الصفدية (٢/ ٣٣٥).

(٢) رسالة زهر بذر الحقائق -ضمن كتاب منتخبات إسماعيلية- (١٦٢)، وانظر أقوالا أخرىٰ لهم في هذا المعنىٰ: أصول الإسماعيلية، سليمان السلومي (٢/ ٥٤٤).

(٣) انظر: رسالة في الحكمة من الخلق والتكليف، عمر الخيام -ضمن كتاب جامع البدائع- جمع محيي الدين الكردي (١٧٠)، والجديد في الحكمة، ابن كمونة (٥٦٣).

(٤) انظر: الرسالة العرشية، ابن سينا (١٥).

وتفسير الفيض عندهم أن الإله الأول بمجرد علمه بذاته صدر عنه العقل الأول لا بإرادة منه أو قصد أو غرض[١]، وهذا العقل الأول واجب بالإله الأول وممكن بذاته، وهو يعقل ذاته ويعقل الإله الذي فاض عنه بغير قصد ولا إرادة، فدخل في العقل الأول التعدد، ويفيض عنه العقل الثاني بسبب تعلقه للمبدأ الأول، ويفيض عنه الفلك الأعلىٰ بسبب تعلقه لذاته، والعقل الثاني يعقل ذاته ويعقل العقل الأول ويعلق المبدأ الأول «الله سبحانه»، فيفيض عنه بسبب عقله لذاته الكواكب الثابتة، ويفيض عنه بسبب عقله للعقل الأول العقل الثالث، والعقل الثالث يفيض عنه العقل الرابع وكوكب زحل، ويفيض عن العقل الرابع العقل الخامس وكوكب المشتري، ويفيض عن العقل الخامس العقل السادس وكوكب المريخ، ويفيض عن العقل السادس العقل السابع وكوكب الزهرة، وهكذا إلىٰ أن يصل الأمر إلىٰ العقل العاشر، وهو الذي فاض عنه الكون السفلي، من الإنسان والحيوان والنبات والمعادن والجمادات، وهو عندهم رب هذا العالم، وعنه تصدر الأنفس البشرية، ولهذا أسموه العقل الفعال، ويسميه بعضه روح القدس أو الروح الأمين أو جبريل[٢].

وهذه النظرية باطلة، ويدل علىٰ بطلانها أمور عديدة، مبسوطة في المؤلفات المختصة في الفلسفة وغيرها[٣].

---

(١) انظر: عيون الحكمة، الفارابي (١٧).

(٢) انظر: آراء المدينة الفاضلة، الفارابي (٥٧-٦١).

(٣) انظر في تاريخ نقد نظرية الفيض والأوجه التي قيلت في ذلك: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، حسام الدين الآلوسي (١٣٣-١٦٨)، وانظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي (١٤٦)، والمعتبر في الحكمة الإلهية، أبو البركات البغدادي (٣/ ١٥٦)، وتحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة، ابن الملاحي (١٣٠)، فقد تضمنت أوجها متعددة في نقد نظرية الفيض.

الأمر الثاني: أن اسم الإله والله لا يجوز إطلاقه في الإسلام علىٰ أحد من المخلوقات، وهما من الأسماء المختصة بالله تعالىٰ التي لا تليق إلا به، يقول الغزالي: «اعلم أن هذا الاسم أعظم أسماء الله ﷻ التسعة والتسعين؛ لأنه دال علىٰ الذات الجامعة لصفات الإلهية كلها حتىٰ لا يشذ منها شيء، وسائر الأسماء لا يدل آحادها إلا علىٰ آحاد المعاني؛ من علم أو قدرة أو فعل أو غيره، **ولأنه أخص الأسماء؛ إذ لا يطلقه أحد علىٰ غيره لا حقيقة ولا مجازا، وسائر الأسماء قد يسمىٰ به غيره كالقادر والعليم والرحيم وغيره»**[(١)].

فهذا الاستقراء يدل علىٰ أن إطلاق الفلاسفة لاسم الله أو الإله علىٰ غيره تعالىٰ من المخلوقات مناقض لما هو ظاهر بيّن في النصوص الشرعية وعند علماء المسلمين.

الأمر الثاني: أن الشريعة حكمت علىٰ من اتخذ الوسائط ليكونوا شفعاء لهم عند الله ولم يجعلها شريكة مع الله في الإلهة بالشرك والضلال، فكيف بمن يجعل بعض المخلوقات شريكة مع الله تعالىٰ في معنىٰ الإلهية الذي هو من أخص أوصافه، وفي الإشارة إلىٰ هذا الوجه يقول ابن تيمية تعليقا علىٰ معنىٰ الإله عند الفلاسفة: «هذا الشرك شر من شرك مشركي العرب؛ فإن أولئك وإن أشركوا بالوسائط، وقالوا: هم شفعاؤنا عند الله. وقالوا: إنما نعبدهم ليقربونا إلىٰ الله زلفىٰ. فلم يكن التأله عندهم بمعنىٰ التشبه والاقتداء بل بمعنىٰ العبادة والذل والمحبة، وهؤلاء مع عظيم شركهم بالله بمخلوقاته جعلوا التأله لنا هو التشبه بالإله لا أنه يحب ويعبد ويدعىٰ

---

(١) المقصد الأسنىٰ في شرح الأسماء الحسنىٰ (٦١)، وانظر: معنىٰ لا إله إلا الله، الزركشي (١٢١).

ويسأل ولهذا لم تكن الآلهة مختصة بالله عندهم؛ لأن التشبه مبناه على أن الأدنى يتشبه بالذي فوقه، والذي فوقه يتشبه بمن فوقه حتى ينتهي إلى الغاية؛ ولهذا سموه إله الآلهة»[١].

الانحراف الثالث: الانحراف في مفهوم العبادة، وقول الفلاسفة في مفهوم العبادة مترتب على قولهم في مفهوم التوحيد والإله، فحين كان مفهوم التوحيد منحصرا في التعطيل التام للصفات الإلهية، وكانت الإلهية راجعة إلى الاقتداء والتعلق كان معنى العبادة عندهم راجعا إلى السعي نحو التشبه بالإله، وكلما ازداد الإنسان تشبها ازداد كمالا.

وقد عقد ابن كمونة اليهودي (ت: ٦٨٣هـ) فصلا في أن التشبه بالعقل الصادر عن المبدأ الأول هو غاية الحركات السماوية، ابتدأ فيه بأن حركة الأنفس السماوية الإرادية لا بد أن يكون لها غرض التشبه لتحصيل الكمال، ثم أخذ يبين بأن المتشبه به لا يمكن أن يكون هو المبدأ الأول -الله تعالى- ولا يمكن أن يكون جوهرا ولا عرضا بكلام طويل، ثم قال: «فلم يبق من الأقسام إلا أن يكون تشبه الأفلاك في حركاتها الإرادية الدائمة الدورية بعقل أو بعرض فيه، وإذا كان بعرض فيه فالتشبه به أيضا فيما فيه من صفة أو صفات، فعلى كلا التقديرين ليس تشبهها إلا بالعقل، وذلك التشبه هو تحصيل كمال واحد، وكمالات كثيرة تستفاد منه»[٢].

وقد عرف ابن سينا في بعض رسائله الصلاة فقال: «هي تشبه النفس الإنساني الناطق بالأجرام الفلكية، والتعبد الدائم للحق المطلق طلبا للثواب السرمدي»[٣]، ثم بين أن ذلك يكون عن طريق المعرفة كما سيأتي بيانه.

---

(١) الصفدية (٢/ ٣٣٥).

(٢) الجديد في الحكمة (٥١١).

(٣) رسالة سر الصلاة -ضمن كتاب جامع البدائع- جمع محيي الدين الكردي (٧).

وعرف ابن سينا في بعض كلامه العبادة بأنها العلم بالله تعالىٰ وصفاته، فقال: «العبادة هي العلم، أي: عرفان واجب الوجود وعلمه بالسر الصافي والقلب النقي والنفس الفارغة»[١]، ويقول: «النفوس الإلهية من البشر والملائكة لا يستحق إطلاق التأله عليها ما لم تكن فائزة بمعرفة الحق المطلق»[٢].

ولا تعارض بين تعريف العبادة بأنها التشبه بالإله علىٰ قدر الطاقة وبين تعريفها بالعلم؛ لأن التشبه لا يكون إلا بعد العلم ومعه، يقول ابن سينا: «العلة الأولىٰ خير مطلق من جميع الوجوه، وقد كان اتضح أن من أدرك خيرا فإنه بطباعه يعشقه، فقد اتضح أن العلة الأولىٰ معشوقة للنفوس المتألهة»[٣].

وفي حكاية هذا المذهب عن الفلاسفة يقول الغزالي مبينا معنىٰ التقرب وأصله الفلسفي عندهم: «التقرب إلىٰ الله ليس معناه طلب الرضا والحذر من السخط، فإن الله يتقدس عن السخط والرضا، وإن أطلق هذه الألفاظ فعلىٰ سبيل المجاز، يكني بها عن إرادة العقاب وإرادة الثواب، ولا يجوز أن يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان، فإنه محال، فلا يبقىٰ إلا طلب القرب في الصفات، فإن الوجود الأكمل وجوده، وكل وجود فبالإضافة إلىٰ وجوده ناقص، وللنقصان درجات وتفاوت، فالملك أقرب إليه صفة لا مكانا، وهو المراد بالملائكة المقربين، أي: الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تفنىٰ ولا تستحيل وتعلم الأشياء علىٰ ما هي عليه، والإنسان

---

(١) المرجع السابق (٨).

(٢) رسالة في ماهية العشق -مجموع رسائل ابن سينا- ملحق (٢٢).

(٣) المرجع السابق (٣٢).

كلما ازداد قربا من الملك في الصفات ازداد قربا من الله، ومنتهىٰ طبقة الآدميين التشبه بالملائكة»[١].

ويقول ابن تيمية: «ليس في كتب المشائين دعوة إلىٰ عبادة الله ومحبته أصلا، بل غايتهم أنهم يقولون: الفلسفة التشبه بالإله علىٰ قدر الطاقة، ولفظ «إله» في كلامهم يعني هذا المعنىٰ»[٢].

وهذا المفهوم مناقض لمفهوم الإلهية في الإسلام؛ فإنه يقوم علىٰ التذلل والخضوع والحب والانكسار، وكلما ازداد الإنسان تذللا لله تعالىٰ وخضوعا له وحبا له وانكسارا ازداد عبودية وعلوا في معارجها ومنازلها.

والعبد في الإسلام يراعي ما يقوم في قلبه من الحب والخضوع والذل لله تعالىٰ، ولا يراعي ما يقوم به من التشبه بالإله، بل التشبه بما يتعلق بخصائص الإله مذموم، وقد يصل إلىٰ الكفر ومناقضة أصل العبودية.

ولأجل هذا لا يظهر في كلام الفلاسفة الدعوة إلىٰ السعي لتحصيل محبة الله وإرادة مرضاته والخضوع له والتذلل بين يديه، وإنما يظهر في كلامهم الدعوة إلىٰ التشبه به، ومن المعلوم أن التشبه لا يتضمن الحب والتذلل ولا يستلزمه، وفي الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «لما كان مقصود القوم التشبه به فهم في الحقيقة لا يعبدونه ولا يستعينونه فهم خارجون عن دين المرسلين القائلين: إياك نعبد وإياك نستعين. فإن التشبه بغيره مقصوده أن يكون مثله بحسب قدرته، فلو قدر أن يكون مثله من كل وجه لفعل ذلك لكن يفعل ما يقدر عليه وليس مراده محبة نفس ذلك المتشبه به ولا الذل له بل مماثلته كما يقوم التلميذ مقام أستاذه والابن مقام أبيه.

---

(١) تهافت الفلاسفة (٢٢٢).

(٢) الصفدية (٢/ ٣٣٢)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (٥/ ٤٦٥).

وهذا لا يستلزم حب المتشبه ولا بغضه بل كثيرا ما يكون مع البغض الحسد والمنافسة كما قد يكون مع عدم ذلك، والغالب أنه مع وجود الاثنين لا بد من المنافسة والمنادة، وهذا هو الند، والكمال عند القوم أن يجعل أحدهم نفسه لله ندا»[١].

الانحراف الرابع: الانحراف في مفهوم الشرك، فالشرك عند الفلاسفة ليس متعلقا بإثبات آلهة متعددة في الوجود، ولا بإثبات شيء من خصائص الله للمخلوق، وإنما هو عندهم متعلق بإثبات قيام الصفات بذات الله أو إثبات آلهة متساوين مع الإله الأول.

وهذا التقرير مبني علىٰ قولهم في حقيقة التوحيد والإله والعبادة، فحين كان التوحيد عندهم قائما علىٰ التعطيل المحض، والإله عندهم نسبيا، والعبادة عندهم قائمة علىٰ معنىٰ التشبه بالخالق؛ أضحىٰ الشرك عندهم ليس متعلقا بصرف شيء من خصائص الله للمخلوقات ولا متعلقا بنفي وجود آلهة في الكون، وإنما هو متعلق إما بإثبات تعدد الصفات أو إثبات آلهة متساوية فقط، ولأجل هذا حكم ابن سينا بأن القرآن لم يأت بالتوحيد، وإنما أتىٰ بالشرك والتشبيه لأنه تضمن إثبات الصفات لله تعالىٰ فيقول: «ورد التوحيد تشبيها كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلىٰ هذا الأمر الأهم شيء، ولا أتىٰ بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتىٰ بعضه علىٰ سبيل التشبيه، وبعضه تنزيها مطلقا عاما جدا لا تخصيص ولا تفسير له»[٢].

ويصور ابن تيمية حقيقة الشرك عند الفلاسفة ويبين أنه أعظم من شرك الجاهلية فيقول: «الإلهية عند القوم أمر مشترك بين الله وبين الملائكة وبين

---

(١) الصفدية (٢/ ٣٣٦).

(٢) الرسالة الأضحوية (٤٥).

المعلمين ومن نقتدي به لكن إلهية الله أفضل وأكمل كما أن الوجود مشترك بين الموجودات لكن الوجود الواجب أكمل، هذا الشرك شر من شرك مشركي العرب؛ فإن أولئك وإن أشركوا بالوسائط وقالوا: هم شفعاؤنا عند الله. وقالوا: إنما نعبدهم ليقربونا إلىٰ الله زلفىٰ. فلم يكن التأله عندهم بمعنىٰ التشبه والاقتداء بل بمعنىٰ العبادة والذل والمحبة، وهؤلاء مع عظيم شركهم بالله بمخلوقاته جعلوا التأله لنا هو التشبه بالإله لا أنه يحب ويعبد ويدعىٰ ويسأل، ولهذا لم تكن الآلهة مختصة بالله عندهم؛ لأن التشبه مبناه علىٰ أن الأدنىٰ يتشبه بالذي فوقه، والذي فوقه يتشبه بمن فوقه حتىٰ ينتهي إلىٰ الغاية ولهذا سموه إله الآلهة»[١].

الانحراف الخامس: موقفهم من عبادة الكواكب، مما يظهر في كلام عدد من الفلاسفة وتقريراتهم تسويغ عبادة الكواكب والملائكة والأموات، والوقوع فيها من بعضهم، وذلك بأنهم يعتقدون أن لتلك المخلوقات تأثيرا في الكون، وأن التعلق بها والتقرب إليها يحقق النفع للإنسان ويدفع عنه الضرر.

يقول ابن تيمية مخبرا عما وجده في بعض كتبهم: «الأولون يسمون الكواكب الآلهة الصغرىٰ[٢]، ويعبدونها بأصناف العبادات. كذلك كانوا في ملة الإسلام لا ينهون عن الشرك ويوجبون التوحيد؛ بل يسوغون الشرك أو يأمرون به أو لا يوجبون التوحيد، **وقد رأيت من مصنفاتهم في عبادة الكواكب والملائكة وعبادة الأنفس المفارقة -أنفس الأنبياء وغيرهم- ما هو أصل الشرك**»[٣].

---

(١) الصفدية (٢/ ٣٣٥).

(٢) انظر في التعريف بالآلهة الصغرىٰ: قصة الحضارة، ول ديورانت (٦/ ٣٢١).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٨/ ٥٧).

وهذا الانحراف مبني علىٰ عدد من الأصول، منها مفهوم الإله عندهم، وما يعتقدونه في الكواكب والأرواح، فإن مما قالوا في مفهوم الإله: إنه «الفاعل الذي لا يرىٰ، وله علىٰ البشر سلطان وقدرة، لكن لهم عليها أيضا سلطان . . . فالنفوس علىٰ مذاهبهم فعالة لا ترىٰ، ولها سلطان علىٰ البشر، لكن لهم عليها سلطان، فإن النفوس البشرية يؤذي بعضها بعضا ويتسلط بعضها علىٰ بعض، فكانوا يشيرون بذلك إلىٰ الملائكة الروحانية . . . فعلم الإلهيات: هو العلم الذي تعرف به صفات الإله مطلقا، ثم صفات إله الآلهة ورب الأرباب»[1]، ويقول البغدادي أيضا: «هذا العلم كانت القدماء تسميه بعلم الإلهيات؛ لأنهم كانوا يتداولون في عباراتهم الآلهة ويعنون بها أشخاص الملائكة الروحانية والنفوس البشرية المفارقة للأجسام، وكانوا يعتقدون أنها تفارق وتبقىٰ علىٰ ما عليه في زمرة الملائكة الروحانيين»[2].

وفي تبيين أن قول الفلاسفة هذا مبني علىٰ اعتقادهم بأن الكواكب فيها أرواح وطبائع تؤثر في الكون يقول ابن تيمية: «كل شرك في العالم إنما حدث برأي جنسهم، إذ بنوه علىٰ ما في الأرواح والأجسام من القوىٰ والطبائع، وأن صناعة الطلاسم والأصنام والتعبد لها يورث منافع ويدفع مضار. فهم الآمرون بالشرك والفاعلون له، ومن لم يأمر بالشرك منهم فلم ينه عنه، بل يقر هؤلاء وهؤلاء وإن رجح الموحدين ترجيحا ما فقد يرجح غيرُه المشركين، وقد يعرض عن الأمرين جميعا. فتدبر هذا فإنه نافع جدا. ولهذا كان رؤوسهم المتقدمون والمتأخرون يأمرون بالشرك؛ فالأولون

---

(١) المعتبر في الحكمة الإلهية، أبو البركات البغدادي (٣/ ٦).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٧).

يسمون الكواكب الآلهة الصغرىٰ ويعبدونها بأصناف العبادات، كذلك كانوا في ملة الإسلام لا ينهون عن الشرك ويوجبون التوحيد؛ بل يسوغون الشرك أو يأمرون به أو لا يوجبون التوحيد»[١].

الانحراف السادس: انحرافهم في معنىٰ الزيارة والشفاعة، فإن الفلاسفة جعلوا الزيارة للقبور والاستشفاع بها قائما علىٰ ما يفيض من الأرواح والأموات علىٰ الأحياء، فيقرر ابن سينا بأن معنىٰ الزيارة للقبور أن نفس الزائر تستمد من نفس الميت، فيقول: «الغرض من الدعاء والزيارة: أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن الغير مفارقة تستمد من تلك النفوس المفارقة المزورة جلب خير أو دفع ضر وأذىٰ»[٢].

وجعل الفلاسفة معنىٰ الشفاعة راجعا إلىٰ معنىٰ النور الذي يشرق من الشافع إلىٰ طالب الشفاعة من غير طلب منه ولا إرادة، وليست عبارة عن دعاء وطلب يقوم به الشافع عند المشفوع له، يقول الغزالي في كتاب المضنون به علىٰ غير أهله -وهذا الكتاب اعتمد فيه الغزالي علىٰ المواد الفلسفية كثيرا-: «أما شفاعة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والأولياء، فالشفاعة عبارة عن نور يشرق من الحضرة الإلهية علىٰ جوهر النبوة، ينشر منها إلىٰ كل جوهر استحكمت مناسبته مع جوهر النبوة لشدة المحبة وكثرة المواظبة علىٰ السنن وكثرة الذكر بالصلاة عليه ﷺ، ومثاله: نور الشمس إذا وقع علىٰ الماء فإنه ينعكس منه إلىٰ موضع مخصوص من الحائط لا إلىٰ جميع المواضع، وإنما اختص ذلك الموضع لمناسبة بينه وبين الماء في الموضع، وتلك المناسبة مسلوبة علىٰ سائر أجزاء الحائط»[٣].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٩/ ٣٤).

(٢) رسالة في معنىٰ الدعاء والزيارة -ضمن كتاب جامع البدائع- جمع محيي الدين الكردي (٣٥).

(٣) المضنون به علىٰ غير أهله -ضمن مجموعة رسائل الغزالي- (٣٤٩).

ثم ذكر الموجب المصحح للشفاعة فيقول: «من استولىٰ عليه التوحيد فقد تأكدت مناسبته مع الحضرة الإلهية فأشرق عليه النور من غير واسطة، ومن استولت عليه السنن والاقتداء بالرسول ومحبة أتباعه ولم ترسخ قدمه في ملاحظة الوحدانية لم تستحكم مناسبته إلا مع الواسطة، فافتقر إلىٰ واسطة الماء المكشوف للشمس، إلىٰ مثل هذا ترجع حقيقة الشفاعة في الدنيا»(١).

وهذا القول منهم مبني علىٰ عدد من الأصول الفلسفية، من أهمها: إنكار الصفات الإلهية وأنه لا تقوم به إرادة ولا قدرة ولا علم بالجزئيات، ومنها: القول بنظرية الفيض، وما تتضمنه من أن الكواكب والنفوس لها قدرة وتأثير في حياة الإنسان.

يقول ابن تيمية في بيان هذه الأصول: «يجعلون الشفاعة مبنية علىٰ ما يعتقدونه من أن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته وليس عالما بالجزئيات ولا يقدر أن يغير العالم بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه، فيقولون: إذا توجه المستشفع إلىٰ من يعظمه من الجواهر العالية؛ كالعقول والنفوس والكواكب والشمس والقمر أو إلىٰ النفوس المفارقة، مثل: بعض الصالحين، فإنه يتصل بذلك المعظم المستشفع به، فإذا فاض علىٰ ذلك ما يفيض من جهة الرب فاض علىٰ هذا المستشفع من جهة شفيعه، فهذا الداعي المستشفع إذا توجه إلىٰ شفيعه أشرق عليه من جهته مقصود الشفاعة، وذلك الشفيع يشرق عليه من جهة الحق»(٢).

---

(١) المرجع السابق (٣٤٩).

(٢) الرد علىٰ المنطقيين (١٠٣).

وهذا القول من الفلاسفة ومن تأثر بهم أشد شركا مما وقع فيه مشركو العرب، فإن مشركي العرب يعتقدون أن الله له قدرة وإرادة وأن الشفعاء يدعونه ويطلبون منه مشفوعاتهم، وأن الفلاسفة ومن تأثر بهم فلا يعتقدون أن الله له قدرة وإرادة ولا أنه يعلم الجزئيات بعلم يخصها، ويعتقدون أن الشفعاء يشاركون الله في تدبير الكون وتصريفه.

وفي حكاية ما هم عليه من الشرك وأنه أعظم من شرك العرب يقول ابن تيمية: «معلوم أن كفر هؤلاء بما يقولونه في الشفعاء أعظم من كفر مشركي العرب بما قالوه فيهم؛ لأن كلتا الطائفتين عبدوا من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم، وقالوا: هؤلاء شفعاؤنا عند الله. لكن العرب أقروا بأن الله عالم بهم قادر عليهم يخلق بمشيئته وقدرته، وقالوا: إن هؤلاء ينفعوننا بدعائهم لنا.

وأما مشركو الفلاسفة كما ذكره ابن سينا ومن اتبعه، فيقولون: إن من يستشفع به لا يدعو الله لنا بشيء والله لا يعلم دعاءنا ولا دعاءه ولا يسمع نداءنا ولا نداءه بل ولا يعرف بنا ولا نراه ولا يعرف به فإنا نحن من الجزئيات. والله لا يعلم الجزئيات عندهم ولا يقدر علىٰ تغيير شيء من العالم ولا يفعل بمشيئته، لكن قالوا: لكن نحن إذا توجهنا إلىٰ هؤلاء بالدعاء لهم والسؤال منهم بل وبالعبادة لهم فاض علينا ما يفيض منهم وفاض عليهم ما يفيض من جهة الله»[1].

الانحراف السابع: الانحراف في علاقة العبادات بكمال النفس، فالفلاسفة يعتقدون بأن كمال النفس إنما يكون بالتصور والعلم، وتهذيب الأخلاق استعدادا لأخذ العلم؛ وذلك أنهم جعلوا المقصد من الأعمال

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين (١٠٣)، وتلخيص كتاب الاستغاثة، ابن تيمية (١/ ١٥٥-١٥٨).

التعبدية إصلاح أخلاق النفس وتكميلها، وليس القصد الأولي منها تحقيق العبودية لله تعالىٰ والازدياد من محبته والخضوع له.

يقول ابن سينا بعد أن بين أن الحكمة نوعان: حكمة نظرية وحكمة عملية: «القسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، يكون المقصود إنما هو حصول رأي فقط، كعلم التوحيد وعلم الهيئة»[١]، ويقول ابن سينا: «النفوس لن توصف بالكمال إلا بعد الإحاطة بالمعقولات»[٢].

ويقرر ابن كمونة بأن الإيمان بالله لا يكفي في تحقيق السعادة والنجاة، وأنه لا بد فيه من تحصيل الفلسفة بما تعتني به من معرفة التصورات والتصديقات الكلية، فيقول: «اتفق أرباب العقائد العقلية والديانات النقلية: أن الإيمان بالله واليوم الآخر وعمل الصالحات هو غاية الكمالات الإنسانية، وبدونه لا يفوز الإنسان بالسعادة السرمدية، ولا ينجو من الشقاوة الأخروية، ومن الظاهر أن ذلك لا يتم تحصيله علىٰ الوجوه اليقينية لا الظنية، وبالطرق البرهانية لا التقليدية إلا بعلم الحكمة الذي هو استكمال النفس الإنسانية بتحصيل التصورات والتصديقات، بالحقائق النظرية والعملية، وعلىٰ حسب الطاقة البشرية»[٣].

وقد قرر ابن سينا بأن القصد الأساس من تشريع الشرائع يرجع إلىٰ إصلاح أخلاق الناس وتهذيب سلوكهم حتىٰ تستقيم حياتهم، حيث يقول: «لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه لا بمشاركة آخر من

---

(١) رسالة في أقسام العلوم العقلية -ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات- (١٠٥).

(٢) رسالة في ماهية العشق -ضمن رسائل ابن سينا- ملحق (٢/ ٢١).

(٣) الجديد في الحكمة (١٤٥).

بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم علىٰ الواحد كثير، وكان مما يتعسر إن أمكن؛ وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة، لاختصاصه بآيات تدل علىٰ أنها من عند ربه، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازي والشارع، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير، حتىٰ استمرت الدعوة إلىٰ العدل المقيم لحياة النوع، ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرىٰ، ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره»[(١)].

وقد علق ابن الملاحي علىٰ قول ابن سينا بما يبين حقيقته فقال: «هذا تصريح كما ترىٰ في أن الشرع والنبي إنما أريدا لإصلاح دنيا هذا النوع الإنساني، لا أن النبي والشرع مراد لما يقوله المسلمون من أنه يراد النبي ليعرف مصالح الدين، والشرعيات ألطاف في التكليف العقلي»[(٢)].

وهذا الانحراف مبني عندهم علىٰ عدد من الأصول، منها: انحرافهم في صفات الله وكماله، فحين اعتقدوا أن الله تعالىٰ متصف بالوحدة المطلقة وأنه لا يعلم الجزئيات بعلم يخصها ولا يجيب دعاء ولا يحدث ثوابا للعبد ولا يحب عباده ولا يحبه عباده انحرفوا في مقصود العبادة فجعلوه مقتصرا

---

(١) الإشارات والتنبيهات (٣/٦٠)، وانظر قريبا من هذا التقرير: الجديد في الحكمة، ابن كمونة (٤٥٨)، ورسالة في الحكمة من الخلق والتكليف، عمر الخيام -ضمن كتاب جامع البدائع- جمع محيي الدين الكردي (١٧٢-١٧٤).

(٢) تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة (١٣٨)، وما ذكره في الحكمة من الشرعيات بناه علىٰ أصوله الاعتزالية.

علىٰ الجانب العلمي فقط، وفي بيان هذا يقول ابن تيمية: «هؤلاء الفلاسفة إنما قالوا هذا لأن الله عندهم لا يجيب دعاء داع ولا يحدث ثوابا لعابد مطيع وليس للنفوس بعد المفارقة عندهم ثواب منفصل عنها ولا عقاب منفصل عنها ولا يقوم الناس من قبورهم عندهم، بل الدعاء عندهم هو تصرف النفس في هيولىٰ العالم، والعمل الصالح ثوابه عندهم ما يحصل للنفوس من الهيئة الصالحة، والنعيم بعد الفراق عندهم هو نفس تنعمها بما يحصل لها من العلم»[١].

وما قرره الفلاسفة في الغاية من العبادات الشرعية خطأ بيّن ويظهر ذلك بعدد من الأمور:

الأمر الأول: بطلان الأصل الذي أقاموا عليه قولهم، فإن اعتقادهم بأن الله تعالىٰ لا تقوم به الصفات ولا يجيب دعاء داع ولا يحدث ثوابا لعابد مطيع قول باطل مناقض لمقتضيات الأدلة الشرعية والعقلية كما سبق بيانه، وما بني علىٰ باطل فهو باطل، وفي الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «إنّ هؤلاء جعلوا غاية الإنسان وكماله في مجرد أن يعلم الوجود أو يعلم الحق؛ فيكون عالما معقولا مطابقا للعالم الموجود، وهو التشبّه بالإله علىٰ قدر الطاقة، وجعلوا ما يأتي به من العبادات والأخلاق إنّما هي شروط وأعوان علىٰ مثل ذلك، فلم يُثبتوا كون الربّ تعالىٰ معبودا مألوها يُحَبّ لذاته، ويكون كمال النفس أنها تُحبّه؛ فيكون كمالها في معرفته ومحبّته، بل جعلوا الكمال في مجرّد معرفة الوجود عند أئمتهم، أو في مجرّد معرفته عند من يقرب إلىٰ الإسلام منهم»[٢].

---

(١) الصفدية (٢/ ٢٣٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٥٧).

الأمر الثاني: أن قولهم هذا مناقض لما هو ظاهر في النصوص الشرعية من باب مقاصدها الأساسية، فإنهم بقولهم هذا قلبوا الموازين وغيروا في القوانين الشرعية، فجعلوا الفروع أصولا والأصول فروعا، فلا ريب أن فيما جاءت به الرسل إصلاح أخلاق الناس وإصلاح منازلهم في عشرة الأهل والأزواج وغير ذلك، وإصلاح المدائن بالسياسة العادلة الشرعية، لكن هذا كله جزء من مقاصد الرسل وليس هو المقصد الأساسي.

أما المقصد الأساس لدعوة الرسل ولتشريع العبادات فهو تحقيق العبادة لله تعالىٰ، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦، ٥٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: ٣٦]، فهذه الآيات وغيرها تدل علىٰ أن الغرض الأولي من دعوة الرسل تحقيق غاية الذل والخضوع والحب لله تعالىٰ، ولهذا جاء فيها استعمال لفظ العبادة المتضمن للدلالة علىٰ تلك المعاني.

ومما يدل علىٰ ذلك التعليل بتحصيل التقوىٰ والقرب من الله في تشريع عدد من الأعمال الصالحة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٦٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

الأمر الثالث: أنهم جعلوا كمال النفس في تحصيل العلم الكلي، والعلم الكلي لا وجود له في الخارج، فانتهىٰ قولهم في كمال النفس بأنها تعلم أمورا لا وجود لها في الخارج، وفي الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «كمال الإنسان عندهم أن يصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود يتمثل فيه صورة الوجود علىٰ ما هو عليه، ثم إنهم يجعلون ذلك هو العلم بالوجود المطلق، والمطلق إنما هو في الأذهان لا في الأعيان، ويقولون: الفلسفة الأولىٰ هي العلم بالوجود ولواحقه، فيقسمون الوجود إلىٰ واجب وممكن وجوهر وعرض والجوهر خمسة أنواع والعرض تسعة أنواع ونحو ذلك، وهذا كله علم بأمور كلية مطلقة لا وجود لها إلا في الذهن، فليس هو علما بنفس أعيان الحقائق الموجودة في الخارج، وليس في شيء من هذا علم بالله ولا ملائكته ولا بأنبيائه بل ولا بسماواته وأرضه، فإن العلم بهذه عندهم من العلم الطبيعي لا من علم ما بعد الطبيعة»[1].

الأمر الرابع: أن قولهم في كمال النفس فيه اختزال شديد لقوىٰ النفس الإنسانية، فإن قولهم ينتهي إلىٰ أن الكمال يتحقق بمجرد اكتمال القوة العلمية التصورية، وهذا خلل كبير في التعامل مع النفس الإنسانية؛ فإن النفس الإنسانية فيها نوعان من القوة، والكمال لا يتحقق إلا بتكميلهما معا كلٌّ بحسبه، وفي الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «النفس لها قوتان: قوة علمية وقوة عملية، قوة الشعور والعلم والإحسان وقوة الحب والإرادة والطلب والعمل، فالنفس ليس كمالها في أن تعلم ربها فقط، بل في أن تعرفه وتحبه، وإلا فإذا قدر أن النفس تعرف الواجب وهي تبغضه وتنفر عنه وتذمه كانت شقية معذبة، بل هذا الضرب من أعظم الناس شقاء

(١) الصفدية (٢/ ٢٣٣).

وعذابا، وهي حال إبليس وفرعون وكثير من الكفار، فإنهم عرفوا الحق ولم يحبوه ولم يتبعوه وكانوا أشد الناس عذابا.

بل حب الله تعالىٰ هو الكمال المطلوب من معرفته وهو من تمام عبادته؛ فإن العبادة متضمنة لكمال الحب مع كمال الذل، وهذا حقيقة دين إبراهيم الخليل عليه السلام إمام الحنفاء الذي قال الله تعالىٰ فيه: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]، والأمة هو الذي يؤتم به، كما أن القدوة هو الذي يقتدىٰ به، كما قال في الآية الأخرىٰ: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، وإبراهيم الخليل هو الذي عادىٰ هؤلاء كالنمرود وغيره.

فنفس عبادة الله وحده ومحبته وتعظيمه هو من أعظم كمال النفس وسعادتها، لا أن سعادتها في مجرد العلم الخالي عن حب وعبادة وتأله، وقول هؤلاء من جنس قول جهم وأتباعه الذين يجعلون الإيمان مجرد علم النفس أو تصديقها ولا يجعلون حبها وغير ذلك من أعمالها من الإيمان»[١].

الانحراف الثامن: انحرافهم في حقيقة العبادات، فيقرر عدد من الفلاسفة أن العبادات في الإسلام ليست علىٰ ظاهرها وأن المطلوب الأساس منها باطنها، ففي رسالة لابن سينا عن سر الصلاة جعل معنىٰ الصلاة راجعا إلىٰ معنىٰ المعرفة، فقال: «الصلاة هي التعبد للعلة الأولىٰ والمعبود الأعظم، فعلىٰ هذا لا يحتاج إلىٰ تأويل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، بيعرفون؛ لأن العبادة هي المعرفة، أي: عرفان واجب الوجود وعلمه بالسر الصافي والقلب النقي والنفس الفارغة، فإذن حقيقة علم الله سبحانه وتعالى بوحدانيته ووجوب وجوده وتنزيه ذاته

---

(١) الصفدية (٢/ ٢٣٤).

وتقديس صفاته في سوائح الإخلاص في صلاته، وأعني بالإخلاص: أن تعلم صفات الله تعالىٰ بوجه لا يبقىٰ للكثرة فيه مشرع ولا للإضافة فيه منزع، فمن فعل هذا فقد أخلص وصلىٰ»[١].

ثم قسم الصلاة إلىٰ قسمين: قسم ظاهر وقسم باطن، ونص علىٰ أن القسم الباطن هو المعنىٰ الحقيقي لها، وأن معناها عرفان الله والعلم به ومشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المطهرة، وأنها المشاهدة الربانية والتعبد المحض، وهو المحبة الربانية الإلهية والرؤية الروحانية، وذكر أن النبي ﷺ كان يشتغل بهذا النوع من الصلاة[٢].

ثم قرر بأن الصلاة الظاهرة واجبة علىٰ من غلب عليه التعلق بالجانب الجسماني، والصلاة الحقيقة «الباطنة» أوجب علىٰ من غلب عليه التعلق بالجانب الروحاني[٣].

وكذلك فعل في عبادة الدعاء والمناجاة ففسرها بخلاف ظاهرها فقال: «لا يخفىٰ علىٰ عاقل أن مناجاة الرب لا تكون بالأعضاء الجسمانية ولا بالألسن الحسية؛ لأن هذه المكالمة والمناجاة تصلح مع من يحويه مكان ويطرأ عليه زمان، أما الواحد المنزه الذي لا يحيط به مكان ولا يدركه زمان ولا يشار إليه بجهة من الجهات، ولا يختلف حكمه في صفة من الصفات ولا تتغير ذاته في وقت من الأوقات، فكيف يعاينه الإنسان المشكل المحدود المتمكن بحسه وقواه وجسمه؟ وكيف يُناجَىٰ من لا يعرف حدود جهاته ولا يرىٰ جناب سماواته وجناته؟»

---

(١) رسالة سر الصلاة -ضمن كتاب جامع البدائع- جمع محيي الدين الكردي (٧-٨).

(٢) المرجع السابق (٩-١١).

(٣) المرجع السابق (١٢).

ولما انتهىٰ من شرح فكرته قرر بأنها شاملة لكل العبادات فقال: «وجميع الأوامر الشرعية جارية مجرىٰ ما شرحناه في رسالتنا هذه، وإنما أردنا أن نشرح لك كل عبادة خاصة، لكن تعذر علينا الشروع في أمور لا يصلح أن يطلع عليها كل واحد، فمهدنا لك تقسيما واضحا مستقيما، والحر تكفيه الإشارة»[١].

ثم قرر بأنه لا يبيح أن يطلع علىٰ مذهبه كل أحد فقال: «وإني أحرم عرض هذه الرسالة علىٰ من غواه هواه وطبع علىٰ قلبه»[٢].

وهذا التقرير مبني عند الفلاسفة علىٰ مذهبهم في إنكار الصفات الإلهية وذهابهم إلىٰ التعطيل المحض، وعلىٰ تصورهم لمقصود العبادات الشرعية، وأنه يقوم علىٰ تحصيل المعرفة بالتصورات الكلية، وعلىٰ مذهبهم في حقيقة كمال النفس الإنسانية.

وما ذهب إليه الفلاسفة غير صحيح، وذلك للأمور التالية:

الأمر الأول: أن تفسير الفلاسفة للعبادات الظاهرة كالصلاة والدعاء والمناجاة مبني علىٰ أصول فلسفية باطلة كما سبق إثبات ذلك، وما بني علىٰ باطل فهو باطل.

الأمر الثاني: أنا لا ننكر أن العبادات الشرعية العملية ترتبط بها عدد من الأحوال والمقامات والغايات، ولكن من أظهر تلك المقامات تحقيق العبودية لله تعالىٰ بالصفات التي حدد الخالق سبحانه لتلك العبادات، فكما أن الله تعالىٰ حدد للناس العبادات التي تحقق العبودية له سبحانه، فإنه حدد لهم أيضا الصفات التي يجب عليهم الالتزام بها في الوصول إلىٰ تلك المقامات.

---

(١) المرجع السابق (١٥).

(٢) المرجع السابق (١٥).

فمن ادعىٰ أن تلك الصفات ليست لازمة في تحقيق غاياتها فقد حادّ الله في شرعه وجعله نفسه ندا له في دينه، ولأجل هذا قال النبي ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[١]، ومعنىٰ هذا الحديث: أن المسلمين جميعا مطالبون بالالتزام بالصفة العملية التي كان النبي ﷺ يلتزم بها، وأن هذه الصفة هي التي تحقق مقصد الله تعالىٰ من تشريع الصلاة.

الأمر الثالث: أن تقرير الفلاسفة ذلك مناقض لما هو معلوم من حال النبي ﷺ، فإنه كان من أشد الناس تمسكا بالصفات العملية للعبادات ومن أشدهم حرصا عليها، وهو سيد العباد وإمام العارفين، فمن ادعىٰ أن تلك الهيئات العملية للعبادات ليست هي المعنىٰ الحقيقي لها، فقد ادعىٰ بأن النبي ﷺ لم يحقق المعنىٰ الحقيقي للعبادة.

وكذلك الحال في الصحابة ﷺ وهم سادة العباد بعد الأنبياء، كانوا يحافظون علىٰ صفات العبادات العملية وهيئاتها كما كان يفعلها النبي ﷺ، فلو كانت تلك الصفات لا تمثل حقيقة العبادات ولا كمالها لما حرصوا عليها.

الأمر الرابع: أن دعواهم بأن الصفات الظاهرة لا تمثل حقيقة العبادات وأنها لها معنىٰ باطني مختلف عنها مجرد دعوىٰ لا دليل عليها، وتحكم لا برهان عليه؛ ولأجل هذا اختلفت طوائف الباطنية في تحديد المعنىٰ الباطن للعبادات، كل طائفة تحدد المعنىٰ الذي يتناسب مع أصولها ومنطلقاتها.

فطائفة تجعل المعنىٰ الباطني للصلاة الاتصال بإمام الزمان في مذهبهم، ومنهم من يفسرها بالإمام نفسه، وطائفة النصيرية تجعل المعنىٰ

(١) أخرجه البخاري (٦٣١)، ومسلم (٦٧٤).

الباطني للصلاة ذكر أسماء الأشخاص الذين يقدسونهم، وطائفة الدروز تجعل المعنىٰ الباطني للصلاة صلة قلوب الدروز بمولاهم الخاص وهو الحاكم بأمر الله الفاطمي[1]، وكل هذه المعاني مخالفة لما يذكره ابن سينا في معنىٰ الصلاة، فأي الأقوال هو القول الحق؟!

الأمر الخامس: أن مسلك الفلاسفة في تفسير العبادات العملية وتأويلها يفتح الباب لإبطال الأديان وخراب الشرائع، إذ كل أحد يمكنه أن يدعي أن مخالفته لظواهر التشريعات الدينية إنما هي لأجل معناه السامي الباطني، فقد يشرب أحدهم الخمر ويدعي بأن تحريم الخمر له معنىٰ باطني، وقد يمارس أحدهم الزنا ويدعي أن تحريم الزنا له معنىٰ باطني، وهكذا الحال في كل التشريعات، فلا يمكن أن يضبط الناس بنظام ولا أن يلزموا بقانون بناء علىٰ مسلك الفلاسفة في تفسيرهم للعبادات العملية.

الانحراف التاسع: انحرافهم في لزوم التكاليف الشرعية، ينتهي تقرير عدد من الفلاسفة في كثير من تفاصيله إلىٰ إسقاط التكاليف الشرعية عن العبد، وهذا الانحراف مبني علىٰ الانحراف السابق، فإنهم حين قرروا بأن المقصود من العبادة هو تحصيل الكمال المعرفي وأن السعادة تتحقق بتحصيل التصورات النظرية، انتهوا إلىٰ القول بأن العبادات العملية تسقط عن العبد إذا بلغ إلىٰ تلك المعرفة.

فقد قسم ابن سينا الملتزمين بالشرائع إلىٰ قسمين: عابد وعارف، وذكر الفرق فقال: «المواظب علىٰ فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلىٰ قدس الجبروت مستديما لشروق

---

(١) انظر: إسقاط التكاليف عند التيارات الفكرية، عادل الثبيتي (١٦٧، ٢١٦، ٢٣٧)، وقد توسع في نقل أقوالهم من مصادرهم الأصلية.

نور الحق في سره يخص باسم العارف»[١]، ثم ذكر أن «العارف ربما ذهل فيما يصار به إليه، فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف»[٢].

يقول ابن تيمية مبينا الأصل الفلسفي الذي تقوم عليه دعوىٰ إسقاط التكاليف في الفكر الفلسفي أو المتأثرين به: «يقولون إن الخواص تسقط عنهم العبادات كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية والفلاسفة وملاحدة المتصوفة وغيرهم، قالوا: لأن المقصود العلم والمعرفة، فإذا حصل المقصود لم يبق في العبادة فائدة»[٣].

وهذا القول في غاية الانحراف عن مسالك الشريعة الغراء، فإنه مناقض للأدلة المتضافرة علىٰ أن العبادات في الإسلام لازمة لكل من توفرت فيه شروط التكليف إلىٰ الموت.

ومن ذلك الأدلة الدالة علىٰ أن العبادات والتكليف ملازم للعبد إلىٰ الموت كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩]، فهذه الآية فيها أمر من الله تعالىٰ لنبيه بأن يلتزم بالعبادة -وهي لا تنصرف إلا إلىٰ ما هو معروف ومعهود- إلىٰ أن يأتيه الموت، ولو كان يمكن أن يصل الإنسان إلىٰ مرحلة يترك فيها الالتزام بالعبادات الظاهرة لما أمكن أن يؤمر النبي ﷺ بذلك.

---

(١) الإشارات والتنبيهات (٤/ ٥٨).

(٢) المرجع السابق (٤/ ١٠٤).

(٣) الصفدية (٢/ ٢٣٩).

ويزيد هذا الأمر وضوحا قوله ﷺ: «**من خير معاش الناس لهم رجل ممسك عنان فرسه في سبيل الله؛ يطير علىٰ متنه كلما سمع هيعة أو فزعة طار عليه، يبتغي القتل والموت مظانه، أو رجل في غنيمة في رأس شعفة من هذه الشعف، أو بطن واد من هذه الأودية، يقيم الصلاة، ويؤتي الزكاة، ويعبد ربه حتىٰ يأتيه اليقين**»(١)، فهذا الحديث يدل علىٰ أن المراد بالعبادة إلىٰ الموت الالتزام بالعبادات الظاهرة كالصلاة والزكاة.

ومن ذلك ما تضافر واستقر من حال الأنبياء والصالحين، فإنهم كانوا يلتزمون بالعبادات الظاهرة ويحرصون علىٰ صفاتها العملية أشد الحرص، بل كلما تقدم بهم العمر وعلا بهم الحال والمقام ازدادوا تمسكا بها وحرصا عليها؛ وقد كان النبي ﷺ في آخر عمره يطيل السجود لله تعالىٰ شاكرا لربه وممتثلا لأمره في قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾ [النصر: ٣].

وكذلك الحال في الصحابة وهم سادات الصالحين وأشرف العارفين بعد الأنبياء لم يُعرف عن أحد منهم أنه أخذ يفرط في الالتزام بالعبادات الظاهرة وصفاتها بحجة أنه بلغ مرتبة العلم أو الولاية أو غيرهما، فكل من ادعىٰ ذلك فهو مناقض لطريقتهم ومسلكهم.

ولأجل هذه الأدلة وغيرها أجمع علماء الإسلام علىٰ كفر من اعتقد أن العبادات الظاهرة يمكن أن تسقط عن المكلف إذا بلغ مرتبة معينة من الولاية أو العلم، وفي نقل الإجماع يقول القاضي عياض: «أجمع المسلمون علىٰ تكفير كل من استحل القتل أو شرب الخمر أو الزنا مما حرم الله بعد علمه بتحريمه كأصحاب الإباحة من القرامطة وبعض غلاة المتصوفة . . . وقول

(١) أخرجه مسلم (١٨٨٩).

بعض المتصوفة: إن العبادة وطول المجاهدة إذا صفت نفوسهم أفضت بهم إلىٰ إسقاطها وإباحة كل شيء لهم ورفع عهد الشرائع»[١].

وقد حاول ابن رشد إثبات أن الفلاسفة الأقدمين كانوا يعظمون الشرائع ويدعون إلىٰ الإلتزام بها، وإثبات أن أصولهم لا تستلزم التقليل من شأن العبادات العملية ولا إسقاطها، فقال: «القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيمًا لها، وإيمانًا بها، والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذىٰ به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية، وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار، ولا في الدار الآخرة، إلا بالفضائل النظرية، وأنه ولا واحد من هذين يتم، ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية، وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالىٰ وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم، في ملة ملة، مثل القرابين والصلوات والأدعية، وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء علىٰ الله تعالىٰ، وعلىٰ الملائكة والنبيين.

ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عامًّا لجميع الشرائع، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر، ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت، أو مبطل في مبادئها العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله تعالىٰ؟ أو لا يعبد؟، وأكثر من ذلك: هل هو موجود؟ أم ليس بموجود؟ . . . .

فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي، أعنىٰ أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ (٢/ ٢٨٧).

المشروعة في ملة ملة، والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور علىٰ الأعمال الفاضلة، حتىٰ يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين علىٰ غيرها، مثل كون الصلوات عندنا؛ فإنه لا يشك في أن الصلوات تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر، كما قال الله تعالىٰ»[1].

وما ذكره ابن رشد غير صحيح، فإن المقصد من العبادات في الإسلام ليس مقتصرا علىٰ تهذيب الأخلاق وتكميل الفضائل، ومن قال بأن ذلك هو مقصودها لم يحقق تعظيم الشريعة، وإنما المقصود الأعظم من العبادات تحقيق العبودية لله تعالىٰ والارتقاء في معارجها وأحوالها وتحقيق التعظيم لله سبحانه وإظهار الفقر والاحتياج إليه والازدياد من محبته والأنس به، فالنفوس البشرية في حاجة شديدة إلىٰ أن تتصل بمحبوبها وتأنس به وتتعلق به، فعبادة لله تعالىٰ بما شرعه أساس كمال النفس الإنسانية وقاعدة صلاحها الأساسية، فمن فرط في الالتزام بالعبادات فهو ناقص في كماله وفي تهذيب أخلاقه ولو مع افتراض أنه حسن التعامل مع الناس، فمهما كان الإنسان مهذبا في أخلاقه النظرية والعملية فإذا لم يكن محققا لعبادة الله تعالىٰ وساعيا إلىٰ حبه وتعظيمه، فإنه لا محالة ناقص في كماله أو فاقد له بالكلية إذا كان معرضا عن عبادة الله سبحانه.

ومن أقوىٰ ما يدل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فهذه الآية تدل علىٰ أن الغاية الحميدة التي يحصل بها كمال بني آدم وسعادتهم ونجاحهم هي معرفة الله وتوحيده ومحبته وعبادته وحده لا شريك له، وهي حقيقة قول العبد: لا إله إلا الله. وبها بعث الرسل ونزلت جميع الكتب ولا تصلح النفس ولا تزكو ولا تكمل إلا بذلك.

---

(١) تهافت التهافت (٥٥٤-٥٥٦).

فابن رشد بنىٰ مقدمة خاطئة حين قرر بأن المقصود الأولي للعبادات تهذيب النفوس وتكميلها ثم حاول أن يقرر بأن الفلاسفة يهتمون بذلك المقصود ويدعون إليه ليصل إلىٰ أنهم يعظمون الشريعة نفسها، وقد دخل عليه الخلل من تلك المقدمة الخاطئة.

وقد ذكر ابن تيمية هذا القول وذكر أنه قول متفلسفة اليونان وقول من اتبعهم من الملاحدة والإسماعيلية وغيرهم من المتفلسفة الإسلاميين: الفارابي، وابن سينا، وغيرهما، ومن سلك طريقهم من متكلم ومتصوف ومتفقه، كما يوجد مثل ذلك في كتب أبي حامد، والسهروردي المقتول، وابن رشد الحفيد، وابن عربي، وابن سبعين، لكن أبو حامد يختلف كلامه؛ تارة يوافقهم، وتارة يخالفهم. وهذا القدر فعله ابن سينا وأمثاله ممن رام الجمع بين ما جاءت به الأنبياء، وبين فلسفة المشائين -أرسطو، وأمثاله- ثم شرع في بيان الغلط المتحقق في هذا القول وبيّن بأنه في الحقيقة لم يحقق جوهر مقصود العبادات، وإنما هو متعلق ببعض واجباتها أو مستحباتها، ثم ساق الأدلة التي تبين مقصود دعوة الرسل وأنه تحقيق الخضوع والذل لله تعالىٰ وتبين أن أعظم ما ينهىٰ عنه الرسل هو الإشراك بالله وجعل شيء من خصائصه لأحد من المخلوقات[١].

ثم بين أن النفس ليس لها نجاة ولا سعادة ولا كمال إلا بأن يكون الله معبودها ومحبوبها، الذي لا أحب إليها منه، ولهذا كثر في الكتب الإلهية الأمر بعبادة الله وحده، ولفظ العبادة يتضمن كمال الذل بكمال الحب. فلا بد أن يكون العابد محبا للإله المعبود كمال الحب، ولا بد أن يكون ذليلا له كمال الذل، فمن أحب شيئا ولم يذل له لم يعبده، ومن خضع له

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٦/ ٢٣-٣٠).

ولم يحبه لم يعبده، وكمال الحب والذل لا يصلح إلا لله وحده، فهو الإله المستحق للعبادة التي لا يستحقها إلا هو، وذلك يتضمن كمال الحب والذل والإجلال والإكرام والتوكل والعبادة. فالنفوس محتاجة إلىٰ الله من حيث هو معبودها ومنتهىٰ مرادها وبغيتها، ومن حيث هو ربها وخالقها. فمن آمن بالله رب كل شيء وخالقه ولم يعبد إلا الله وحده، بحيث يكون الله أحب إليه من كل ما سواه، وأخشىٰ عنده من كل ما سواه، وأعظم عنده من كل ما سواه، وأرجىٰ عنده من كل ما سواه، بل من سوّىٰ بين الله وبين بعض المخلوقات في الحب بحيث يحبه مثل ما يحب الله، ويخشاه مثل ما يخشىٰ الله، ويرجوه مثل ما يرجو الله، ويدعوه مثل ما يدعوه، فهو مشرك الشرك الذي لا يغفره الله، ولو كان مع ذلك عفيفا في طعامه ونكاحه، وكان حكيما شجاعا»[١].



(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٦/ ٣١).

المبحث الثاني
أصول المسائل التي تقوم عليها
كثير من تفاصيل توحيد العبادة

المسألة الأولىٰ: حقيقة العبادة:

معنىٰ العبادة في اللغة:

تكاد تتفق مقالات علماء اللغة علىٰ أن أصل معنىٰ العبادة في اللغة يرجع إلىٰ الذل والخضوع، بل حكىٰ ابن جرير الطبري إجماع العرب علىٰ ذلك، حيث يقول: «العبودية عند جميع العرب أصلها الذلة، وأنها تسمي الطريق المذلل الذي قد وطئته الأقدام وذللته السابلة: معبّدا»[١].

ويدل مجموع كلامهم علىٰ أن المقصود في مفهوم التعبد والتأله ليس مطلق الذل والخضوع، وإنما المقصود المراتب العالية منه، وهو الأمر الذي عبر عنه كثير من العلماء بقولهم: «غاية الذل والخضوع».

وتوسع عدد من علماء اللغة في توضيح مفهوم العبادة والتعبد، وذكروا أن هناك فرقا بين معنىٰ العبودية التي تطلق علىٰ المماليك ومعنىٰ العبودية بمعنىٰ العبادة والتأله سواء كانت لله أو لغيره، وتفريقهم ذلك راجع إلىٰ مقدار التذلل والخضوع الحاصل لدىٰ المعين ومنطلقه ودافعه.

فذكروا أن المملوك وإن كان مفهوم التذلل ينطبق عليه إلا أنه لا يصح أن يسمىٰ عابدا؛ لأنه لم يتحقق فيه القدر الذي لا يتحقق مفهوم العبادة والتأله إلا به، وهو غاية التذلل والخضوع، يقول الخليل بن أحمد: «أما

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/ ١٥٩).

عبد يعبد عبادة، فلا يقال إلا لمن عبد الله، وأما عبد: خدم مولاه، فلا يقال عبده ولا يعبد مولاه»[(١)]، ونقله الأزهري وابن فارس موافقة له.

وقد تضمن كلام علماء اللغة حول مفهوم العبادة الإشارة إلىٰ عدد من مكوناتها الأساسية، ومما تضمنه كلامهم:

الأمر الأول: أن العبادة لا تكون إلا بالاختيار والحرية، وفي بيان ذلك يقول الزجاجي: «وأصل العبادة: الخضوع والتذلل من قولهم: «طريق معبد» إذا كان موطوءا مذللا لكثرة السير فيه، ومنه اشتقاق «العبد» لخضوعه وذلته لمولاه، والعبدة: الصلاية التي يسحق عليها الطيب، وليس كل من خضع لآخر قيل له: قد عبده إلا أن يخضع له ويذل موجبًا له ذلك علىٰ نفسه، ومقرًا له بأن مخالفة ذلك لا تسعه ديانة»[(٢)].

الأمر الثاني: أنها تجمع بين الباطن والظاهر، وفي بيان هذا يقول الزجاج: «معنىٰ العبادة في اللغة: الطاعة مع الخضوع»[(٣)]، وقال ابن الأنباري: «فلان عابد وهو الخاضع لربه المستسلم لقضائه المنقاد لأمره، وقوله: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، أي: أطيعوا ربكم»[(٤)]، ففسر العبادة بالخضوع والتزام الأمر، ونقله عنهما الأزهري موافقا لهما[(٥)].

الأمر الثالث: أنها تتضمن غاية الخضوع والتذلل ونهاية الحب، فإنهم حين تحدثوا عن معنىٰ العبادة جعلوا الموجب لاستحقاقها الإنعام والكرم، وهو معنىٰ يوجب علىٰ العبد الحب والتعلق بالمعبود.

---

(١) العين (٢/ ٤٨).

(٢) اشتقاق أسماء الله (٣٠).

(٣) معاني القرآن وإعرابه (١/ ٤٨).

(٤) تهذيب اللغة، الأزهري (٢/ ١٤٠).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٣٨).

وقد توسع علماء اللغة في البيان والتوضيح، فنصوا علىٰ أنه لا يستحق غاية التعظيم والتذلل إلا من هو متصف بأعلىٰ درجات الإنعام والإفضال، وهو الله ﷻ، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول ابن سيده -وهو من أجود من تحدث عن مفهوم العبادة في اللغة-: «أصل العبادة في اللغة التذليل، من قولهم: طريق معبد، أي: مذلل، بكثرة الوطء عليه . . . والعبادة والخضوع والتذلل والاستكانة قرائب في المعاني، يقال: تعبد فلان لفلان: إذا تذلل له، وكل خضوع ليس فوقه خضوع فهو عبادة، طاعة كان للمعبود أو غير طاعة. وكل طاعة لله علىٰ جهة الخضوع والتذلل فهي عبادة، والعبادة نوع من الخضوع لا يستحقه إلا المنعم بأعلىٰ أجناس النعم، كالحياة والفهم والسمع والبصر والشكر، والعبادة لا تستحق إلا بالنعمة؛ لأن العبادة تنفرد بأعلىٰ أجناس النعم؛ لأن أقل القليل من العبادة يكبر عن أن يستحقه إلا من كان له أعلىٰ جنس من النعمة إلا الله سبحانه، فلذلك لا يستحق العبادة إلا الله»[1].

وكلام ابن سيده تضمن أمورا مهمة جدا في مفهوم العبادة، فقد فرق بين أصل معنىٰ العبادة في اللغة وبين معناها في سياق التأله والتعبد، فنص علىٰ أن العبادة والتأله نوع أخص من مطلق التعبد في اللغة وذكر أنه القدر الذي يتصف بالخضوع الذي ليس فوقه خضوع -غاية التذلل والخضوع-.

وذكر أن هذا المعنىٰ -الخضوع الذي ليس فوقه خضوع- لا يستحقه إلا المنعم بأعلىٰ درجات الإنعام وهو الله ﷻ.

واستعمال أئمة اللغة لمصطلح الذل في معنىٰ العبادة يدل علىٰ أنه استعمال مستقيم لا إشكال فيه، ولا وجه لمن انتقد هذا المصطلح بحجة أنه

(١) المخصص (٤/ ٦٢).

مصطلح يوهم الإجبار والقهر، بل كلام الزجاج ظاهر في مخالفة هذا التقرير.

مفهوم العبادة في الاصطلاح:

عرفت العبادة بتعريفات عديدة، ومما قيل فيها: هي التذلل والخضوع بالتقرب إلىٰ المعبود بفعل أوامره، وقيل: هي فعل يكلفه الله عباده مخالفا لما يميل إليه الطبع علىٰ سبيل الابتلاء، وقيل: هي ما ورد التعبد به قربة لله تعالىٰ، وقيل: هي ما تعبدنا به علىٰ وجه القربة والطاعة[(١)]، وقيل: هي عبارة عن الفعل الذي يؤتىٰ به لغرض تعظيم الغير[(٢)]، وقيل: هي عبارة عن كل فعل وترك يؤتىٰ به لمجرد أمر الله تعالىٰ بذلك[(٣)]، وقيل: هي الطاعة والتذلل لله باتباع ما شرع[(٤)]، وقيل: هي التذلل والخضوع للمعبود بما يكون من فعل يقصد به خدمته في أمره[(٥)]، وقيل غير ذلك.

والحدود السابقة متفاوتة في حالها، فبعضها مقارب للصحة وبعضها ليس كذلك، والأقرب أن يفرق في تعريف العبادة بين أمرين:

الأول: تعريف العبادة باعتبار ما يتعبد به، **والثاني**: تعريف العبادة باعتبار حقيقتها في ذاتها.

أما الاعتبار الأول، فمن أجمع ما قيل فيها الحد الذي ذكره ابن تيمية، حيث يقول: «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه، من الأقوال

(١) انظر فيما سبق: المجموع شرح المهذب، النووي (١: ٣١٢)، والمنثور في القواعد، الزركشي (٢/ ٣٦٧).

(٢) التفسير الكبير، الرازي (١/ ٢٠٨).

(٣) التفسير الكبير، الرازي (١٠/ ٧٥).

(٤) الحدود، الباجي (٥٧).

(٥) عارضة الأحوذي (١١/ ٧١).

والأعمال، الباطنة والظاهرة»[١].

وأما الاعتبار الثاني، وهو أهم الاعتبارين وأكثرهما تأثيرا في مسائل توحيد العبادة، فحقيقة العبادة وجوهرها يرجع إلىٰ معان قلبية مخصوصة، وهي غاية الحب ونهاية الذل والتعظيم، وما يلزم عن ذلك من الأعمال الظاهرة، فكل من تحققت فيه هذهِ الحقيقة المركبة فقد تحقق فيه وصف العبادة والتنسك.

وقد اختلفت مسارات العلماء المقررين لهذا المفهوم في تحديد أصول المعاني التي تقوم عليها حقيقة العبادة إلىٰ مسارين:

المسار الأول: من اقتصر في تحديد أصلها القلبي علىٰ معنىٰ الخضوع والذل فقط، وهو ما توارد عليه جمهور العلماء من اللغويين والمفسرين وغيرهم.

المسار الثاني: من جعل أصلها القلبي يرجع إلىٰ معنىٰ الخضوع والذل ومعنىٰ الحب، ومن أشهر من سلك هذا المسار ابن تيمية وابن القيم[٢].

أما مفهوم العبادة بناء علىٰ المسار الأول (الاقتصار علىٰ الخضوع والذل): فحاصله: أنها مقام اختياري يجتمع فيه غاية الخضوع مع نهاية الذل، يوجب علىٰ المرء التعلق بمعبوده والاستسلام لإرادته والحرص علىٰ الاتصال به والعمل لإرضائه.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٤٩).

(٢) لم نحرص علىٰ الترجيح بين المسارين لأنهما متقاربان في الحقيقة والنتيجة، ومع ذلك يمكن أن يقال: المسار الأول تعريف للعبادة من حيث هي، والمسار الثاني تعريف للعبادة باعتبار تعلقها بالله تعالىٰ، وهي العبادة الصحيحة المأمور بها في الشريعة، فمفهوم العبادة من حيث هي يقوم علىٰ الخضوع والذل، ومفهوم العبادة لله تعالىٰ لا بد فيه من إضافة قيد المحبة.

فهذا التعريف يستوعب جميع المحددات الأساسية التي يقوم عليها مفهوم العبادة من حيث هي، ويكشف عن الفروق المؤثرة بين الأحوال الداخلة فيه والخارجة عنه.

قوله: «**مقام**»، يدل علىٰ أن العبادة أمر مستقر في حقيقة الإنسان وصفة كامنة في كيانه وشعور ثابت في داخله يؤثر في جوارحه وأفعاله، وليست مجرد خاطر عابر أو انفعال نفسي.

وقوله: «**اختياري**»، يدل علىٰ أن العبادة نابعة من اختيار الإنسان وإرادته، وأنها حالة يقصد المعين إلىٰ التلبس بها، ويسعىٰ إلىٰ الاتصاف بها والإقبال عليها، ويرغب في عدم الخروج عنها.

ودل علىٰ هذا القيد النصوص الشرعية ومقتضىٰ اللغة العربية، أما النصوص الشرعية فجميع النصوص التي دلت علىٰ شرط الاختيار والحرية في التكليف، وهي تمثل أصلا كليا قاطعا.

وأما اللغة العربية فقد أشار إلىٰ ذلك الزجاجي، وذكر أن مفهوم التنسك والتعبد في اللغة لا يكون إلا بالاختيار، حيث يقول: «وأصل العبادة: الخضوع والتذلل من قولهم: «طريق معبد» إذا كان موطوءًا مذللا لكثرة السير فيه، ومنه اشتقاق «العبد» لخضوعه وذلته لمولاه، والعبدة: الصلاية التي يسحق عليها الطيب، وليس كل من خضع لآخر قيل له: قد عبده، إلا أن يخضع له ويذل موجبًا له ذلك علىٰ نفسه، ومقرًا له بأن مخالفة ذلك لا تسعه ديانة»[1]، فقوله هذا تضمن الإشارة إلىٰ عدد من المعاني من أظهرها معنىٰ الاختيار وعدم الإكراه.

(١) اشتقاق أسماء الله (٣٠).

وقوله: «**يجمع فيه بين غاية الخضوع مع نهاية الذل**»، يعد هذا المعنىٰ أصلا من الأصول القلبية المكونة لمفهوم العبادة، وقد تواردت مقالات علماء اللغة والتفسير وغيرهم علىٰ ذكر هذا المعنىٰ وجعله من أصول العبادة الأساسية التي لا يتحقق إلا بها، يقول الزمخشري: «العبادة أقصىٰ غاية الخضوع والتذلل»(١)، ويقول السمين الحلبي: «العبودية: إظهار التذلل، والعبادة أبلغ لأنها غاية التذلل. ولا تليق إلا بمن له غاية الإفضال كالباري تعالىٰ»(٢)، ويقول البيضاوي: «العبادة: أقصىٰ غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبد، أي: مذلل، وثوب ذو عبدة: إذا كان في غاية الصفاقة، ولذلك لا تستعمل إلا في الخضوع لله تعالىٰ»(٣)، ويقول النسفي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]: «المعنىٰ: نخصك بالعبادة، وهي أقصىٰ غاية الخضوع والتذلل»(٤)، وقرر هذا المعنىٰ أيضا النيسابوري والراغب الأصفهاني والرازي وابن كثير والخازن والإيجي والشوكاني والآلوسي وأبو السعود وغيرهم، وكذلك جماعة كبيرة من علماء اللغة سيأتي نقل كلامهم في أثناء البحث.

وقوله: «**غاية الخضوع مع نهاية الذل**»، المراد بالغاية والنهاية هنا: القدر العالي الخارج عن معهود ما يمارسه الناس في تعاملاتهم الاعتيادية، فالذل والخضوع والحب التي يقوم عليها مفهوم التنسك والتدين لا بد أن تكون متصفة بأعلىٰ الدرجات وأرفع المراتب وأنقىٰ المعاني.

---

(١) الكشاف (١/ ١٣).

(٢) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ (٣/ ٢٠).

(٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (١/ ٢٩).

(٤) مدارك التنزيل وحقائق التأويل (١/ ٣١).

وليس المراد به الذل الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه ولا الحب الذي لا خلل فيه بصورة من الصور كما ظنه بعض المعاصرين[1]، وإنما المقصود به الدرجات العالية الخارجة عن القدر المعهود.

وهذا المعنىٰ معروف مستعمل في لغة العلماء وعموم الناس، فإنهم يقولون: بلغ زيد نهاية الكرم، ولا يقصدون أنه بلغ مرحلة لا يمكن أن يصل إليها أحد بحال، وإنما يقصدون أنه بلغ مرحلة تعد من أعلىٰ درجات الكرم والجود، وكذلك يقولون: وصل عمرو إلىٰ نهاية الشجاعة والإقدام، ولا يقصدون أنه بلغ مرحلة لا يمكن أن يصل إليها أحد، وإنما يقصدون أنه وصل درجة عالية خارجة عن المعهود الطبيعي.

وقد اعتمد العلماء هذا التركيب بدرجة لا حصر لها في بيان الحقائق اللغوية والشرعية من غير نكير منهم، فإنك تراهم يقولون: هذا القول في غاية الإحكام ونهاية الإتقان، وهذا الحديث بلغ غاية الصحة ونهاية الثبوت، ورأي فلان في غاية الضعف، وزيد في نهاية الذكاء، وذلك الكتاب بلغ غاية الكمال، فلو كان لفظا مجملا أو تركيبا غامضا لما صح أن يتواردوا علىٰ استعماله بتلك الكثرة، وإنما مقصودهم في ذلك كله أنه بلغ درجة عالية من الاتصاف بذلك الوصف خارجة عن المعهود.

وقوله: «توجب علىٰ المعين التعلق بمعبوده والاستسلام لإرادته والحرص علىٰ الاتصال به والعمل لإرضائه»، هذا هو الشطر الثاني من مفهوم العبادة، وهو الجانب العملي في الظاهر، فالعبادة ليست أعمالا قلبية فقط، وإنما هي حقيقة مركبة من الأعمال الباطنة والظاهرة، فهي تجمع بين ما في القلب من غاية الذل والخضوع وبين لوازم ذلك من الأعمال الظاهرة

---

(١) انظر: الرؤية الوهابية للتوحيد وأقسامه، عثمان النابلسي (١٥٤).

من الاستسلام لإرادة المعبود والعمل علىٰ إرضائه والحرص علىٰ الاتصال به.

ومن الممتنع أن يتحقق في قلب العبد غاية الذل ونهاية الخضوع لموجود ما ثم لا يظهر علىٰ جوارحه فعل من الأفعال يدل علىٰ مقتضىٰ ما تحقق في قلبه.

فأي عمل ظاهر لا ينبع من غاية الذل ونهاية الخضوع فهو ليس بعبادة، وأي معنىٰ في القلب لا يستلزم عملا في الظاهر فهو ليس بعبادة، فلا يتصور أن تكون العبادة بالعمل الباطن فقط، ولا أن تكون بالعمل الظاهر فقط، وإنما لا بد في كل فرد من أفرادها من اجتماع الأمرين معا.

وهذا المعنىٰ -أعني: ضرورة تَركب العبادة من الظاهر والباطن- يشير إليه تقرير عدد من العلماء، يقول الطبري: «معنىٰ العبادة: الخضوع لله بالطاعة والتذلل له بالاستكانة»[1]، ويقول الواحدي في تعريف العبادة: «هي الطاعة مع الخضوع»[2]، ويقول السمعاني: «هي الطاعة مع التذلل والخضوع»[3]، وكذلك قال البغوي[4]، وقال القرطبي: «و﴿نَعۡبُدُ﴾ معناه: نطيع، والعبادة: الطاعة والتذلل»[5]، ويقول الباجي: «العبادة: هي الطاعة والتذلل لله تعالىٰ باتباع ما شرع»[6]، ويقول ابن العربي: «والعبادة هي

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/ ٣٨٥).

(٢) الوسيط (١/ ٦٨).

(٣) تفسير القرآن (١/ ٣٧).

(٤) معالم التنزيل في تفسير القرآن (١/ ٤٩).

(٥) الجامع لأحكام القرآن (١/ ١٤٥).

(٦) الحدود (٥٧).

التذلل والخضوع للمعبود بما يكون من فعل يقصد به خدمته في أمره»[١]، ويقول العز بن عبد السلام: «العبادة هي الطاعة مع غاية الذل والخضوع»[٢].

والشاهد من هذه التقريرات أن مفهوم العبادة لا بد فيه من اجتماع الأمرين معا: ما في الباطن من غاية الذل ونهاية التعظيم وما في الجوارح من فعل الطاعات وترك المعاصي والاستسلام للتقدير، ويدل إغفال أولئك العلماء وغيرهم لتقييده بالربوبية علىٰ عدم اشتراطه فيه؛ إذ لو كان شرطا عندهم لما وقع الاطراد علىٰ ترك ذكره.

ومما يؤكد قوة دلالة ذلك الإغفال أن عددا من أولئك العلماء يتبنون مذهب الإرجاء في الإيمان، والأعمال الظاهرة عندهم ليست داخلة في حقيقة الإيمان، فكونهم ينصون علىٰ ذكرها في تعريف العبادة ويطردون علىٰ ذلك مع تركهم ذكر شرط اعتقاد الربوبية يدل دلالة ظاهرة علىٰ أن ذلك القيد ليس شرطا، فقد تواردوا علىٰ ذكر ما هو أدنىٰ منه، وهو العمل الظاهر[٣].

ومن اللطائف أن ابن حبان عرف العبادة بتعريف الإيمان المشهور عند أئمة السلف، حيث يقول: «عبادة الله جل وعلا إقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح»[٤]، وهذا يدل علىٰ أن العبادة حالة مركبة من الظاهر والباطن.

---

(١) عارضة الأحوذي (١١/ ٧١).

(٢) الإمام في بيان أدلة الأحكام (١٦٩).

(٣) الصحيح أنه لا تلازم بين القول بالإرجاء في الإيمان وبين وجوب تقييد العبادة باعتقاد الربوبية، كما سيأتي بيانه في المبحث الثاني، وبناء عليه فالنقل عمن يتبنىٰ الإرجاء في بيان مفهوم العبادة وعدم اشتراط اعتقاد الربوبية فيه ليس مشكلا، بل هو جارٍ علىٰ الجادة.

(٤) الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان (١/ ١٧٤)، ونقله عنه ابن حجر في فتح الباري (١١/ ٣٣٩).

ثم إن تحديد تفاصيل ما هو عبادة وما ليس بعبادة مرجعه إلىٰ الشريعة، فهي المصدر الوحيد في تحديد تفاصيل الأعمال الداخلة في مفهوم العبادة، فكما أن تحديد ما يدخل في مفهوم الإيمان من الأعمال وما لا يدخل لا يكون إلا من قبل الشريعة، فكذلك تحديد ما يدخل في العبادة وما لا يدخل، فالباب في ذلك واحد لا يختلف.

ودلالات النصوص الشرعية تدل علىٰ أن العبادات قسمان كما سيأتي التنبيه عليه: عبادات محضة لم ترد في الشريعة إلا متعبدا بها لله تعالىٰ، وعبادات ليست محضة، وهي الأفعال التي تختلف أحوالها، فتكون في بعض أحوالها عبادة لله وتكون في بعض أحوالها ليست عبادة ويجوز صرفها للمخلوقين، فكل ما كان من العبادات المحضة فمجرد فعله دال علىٰ العبادة لله تعالىٰ ومجرد صرفه للمخلوق دال علىٰ عبادة غير الله تعالىٰ، وأما العبادات غير المحضة، فلا تكون عبادة لله إلا بانضمام معنىٰ من المعاني ينقلها إلىٰ دائرة العبادة ولا يكون صرفها لغير الله عبادة إلا بانضمام ذلك المعنىٰ.

وبناء علىٰ التقريرات السابقة يمكن أن يقال في تعريف العبادة: هي الأعمال الباطنة والظاهرة النابعة عن غاية الذل ونهاية الخضوع في القلب . . فهذه الصياغة متفقة مع الصياغة السابقة في المعنىٰ ومختلفة معها في التراكيب والألفاظ.

وهي مقاربة في تراكيبها لتعريف ابن فورك للعبادة حيث يقول: «هي الأفعال الواقعة علىٰ نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع لله، المتجاوز لتذلل العباد بعضهم لبعض»[1].

(١) الحدود (١٢٣).

فتعريف ابن فورك للعبادة يعد من أفضل الصياغات التعريفية لمفهوم العبادة التي ذكرها المتقدمون من العلماء، وهو متفق في المعنىٰ مع التعريف الذي شرحت قيوده قبلا.

وأما مفهوم العبادة بناء علىٰ المسار الثاني (الجمع بين الذل والحب)، فإنه لا يختلف عن مفهومها في المسار الأول الذي يقتصر علىٰ الخضوع والذل فقط في أمور جوهرية، ولا يقتضي تبديلا في أصول مفهومها الكلي، وإنما يتضمن قيدا إضافيا هو قيد المحبة.

فبناء علىٰ هذا القيد فالعابد لله تعالىٰ ليس المطلوب منه أن يحقق غاية الذل ونهاية الخضوع ويقوم بفعل التعبدات الظاهرة فقط، وإنما يجب عليه أن يحب الله تعالىٰ، لكونه سبحانه اجتمعت فيه جميع الأسباب الموجبة للحب من كماله المطلق وإنعامه الكبير، فإن لم يحقق المعين الحب لله فهو لم يأت بالعبادة الصحيحة المقبولة في الشريعة.

وبناء علىٰ هذا التقرير فإنه يقال في تعريف العبادة: **مقام اختياري يجتمع فيه غاية الذل والخضوع مع نهاية الحب توجب علىٰ المرء التعلق بمعبوده والاستسلام لإرادته والحرص علىٰ الاتصال به والعمل لإرضائه.**

وهذا المفهوم ليس فيه زيادة علىٰ مفهوم العبادة من حيث هي إلا قيد: «نهاية الحب».

ومن أشهر العلماء الذين تبنوا هذا المسلك في تعريف مفهوم العبادة وأسسوا له: ابن تيمية، حيث يقول: «العبادة أصلها عبادة القلب، وهي غاية الذل بغاية الحب، وذلك إنما يكون بشعور في القلب وعلم وإحساس وبإرادة وقصد واختيار»[١]، ويقول أيضا: «العبادة أصل معناها الذل أيضا،

(١) جواب الاعتراضات المصرية علىٰ الفتيا الحموية (٩١).

يقال: طريق معبد، إذا كان مذللا قد وطئته الأقدام، لكن العبادة المأمور بها تتضمن معنىٰ الذل ومعنىٰ الحب، فهي تتضمن غاية الذل لله بغاية المحبة له، ومن خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابدا له، ولو أحب شيئا ولم يخضع له لم يكن عابدا له، كما قد يحب الرجل ولده وصديقه، ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله تعالىٰ، بل يجب أن يكون الله أحب إلىٰ العبد من كل شيء، وأن يكون الله عنده أعظم من كل شيء، بل لا يستحق المحبة والخضوع التام إلا الله»[١].

وقد كرر ابن تيمية التنبيه مرارا علىٰ أن معنىٰ الألوهية يرتكز بشكل أساسي علىٰ معنىٰ المحبة، وأن استحقاق الله للألوهية يقوم علىٰ معنىٰ المحبة وينطلق منها، فيقول: «وأما السلف والأئمة وأئمة أهل الحديث وأئمة التصوف، وكثير من أهل الكلام والنظر، فأقروا بأنه محبوب لذاته، بل لا يستحق أن يحب لذاته إلا هو، وهذا حقيقة الألوهية، وهو حقيقة ملة إبراهيم، ومن لم يقر بذلك لم يفرق بين الربوبية والإلهية»[٢].

ويقول في التنبيه علىٰ أضرار منهج المتكلمين في إنكار صفة المحبة علىٰ معنىٰ العبودية عند أهل التصوف وغيرهم: «وكان من أسباب ذلك أن العبادة والتأله والمحبة ونحو ذلك مما يتكلم فيه شيوخ المعرفة والتصوف أمر معظم في القلوب، والرسل إنما بعثوا بدعاء الخلق إلىٰ أن يعرفوا الله، ويكون أحب إليهم من كل ما سواه، فيعبدوه ويؤلهوه، ولا يكون لهم معبود مألوه غيره.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٥٣).

(٢) منهاج السنة النبوية (٣/ ١٦٥).

وقد أنكر جمهور أولئك المتكلمين أن يكون الله محبوبا، أو أنه يحب شيئا، أو يحبه أحد. وهذا في الحقيقة إنكار لكونه إلها معبودا؛ فإن الإله: هو المألوه الذي يستحق أن يؤله ويعبد، والتأله والتعبد: يتضمن غاية الحب بغاية الذل.

ولكن غلط كثير من أولئك، فظنوا أن الإلهية هي القدرة علىٰ الخلق، وأن الإله بمعنىٰ الآله، وأن العباد يألههم الله، لا أنهم هم يألهون الله؛ كما ذكر ذلك طائفة منهم الأشعري وغيره»(١).

فابن تيمية في هذا التقرير يضيف بعدا جديدا في مناقشة المتكلمين وبيان خطئهم في توحيد العبادة، وأنه ليس راجعا إلىٰ الخطأ في مفهوم الإله فقط، وإنما هو راجع مع ذلك إلىٰ الخطأ في صفة المحبة، وكون الله تعالىٰ لا بد أن يكون محبوبا لذاته.

ويؤكد ابن القيم المعنىٰ نفسه فيقول: «العبادة تجمع أصلين: غاية الحب بغاية الذل والخضوع، والعرب تقول: طريق مُعبَّد، أي: مذلل، والتعبد: التذلل والخضوع؛ فمن أحببته ولم تكن خاضعًا له لم تكن عابدًا له، ومن خضعت له بلا محبة لم تكن عابدًا له حتىٰ تكون محبًا خاضعًا»(٢).

وذكر ابن القيم شيئا من المستندات الشرعية المنبهة علىٰ هذا المعنىٰ فقال: «كمال المحبة أن تقرن بالتعظيم والهيبة، فالمحبة بلا تعظيم ولا هيبة: ناقصة، والهيبة والتعظيم من غير محبة: ناقصة، كما تكون للقادر الظالم

(١) النبوات (١/ ٢٨٤-٢٨٥)، وانظر: درء التعارض (٩/ ٣٧٩)، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٦/ ٣٦).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٩٥).

نقصا أيضا، والكمال: أن تجتمع المحبة والود والتعظيم والإجلال، وهذا لا يوجد إلا إذا كان في المحبوب صفات الكمال التي يستحق أن يعظم لأجلها ويحب لأجلها.

ولما كان الله ﷻ أحق بهذا من كل أحد كان المستحق لأن يعظم ويكبر ويهاب، ويحب ويود بكل جزء من أجزاء القلب، ولا يجعل له شريك في ذلك، وهذا هو الشرك الذي لا يغفره الله سبحانه: أن يسوي بينه وبين غيره في هذا الحب، قال تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، فأخبر أن من أحب شيئا غير الله مثل حبه لله كان قد اتخذه ندا، وقال أهل النار في النار لمعبودهم: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٩٧ ٩٨]، ولم تكن تسويتهم لهم بالله في كونهم خلقوا السماوات والأرض، أو خلقوهم، أو خلقوا آباءهم، وإنما سووهم برب العالمين في الحب لهم كما يحب الله، فإن حقيقة العبادة هي الحب والذل، وهذا هو الإجلال والإكرام الذي وصف به نفسه في قوله ﷻ: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨].

وأصح القولين في ذلك: أن الجلال هو التعظيم، والإكرام هو الحب، وهو سر قول العبد: لا إله إلا الله، والله أكبر»(١).

وبمقتضىٰ التعريف السابق بقيوده التي شرحت حدودها بناء علىٰ المسارين، فإن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المعبود استقلالا أو تأثيرا في إرادة الله، ولا يقيد بالطلب الغيبي، وإنما المشترط تحقق ذلك المعنىٰ القلبي الذي هو غاية الذل ونهاية الخضوع بناء

---

(١) جلاء الأفهام (١٨٦).

علىٰ المسار الأول، أو مع المحبة بناء علىٰ المسار الثاني، وما يتبع ذلك من الأعمال الظاهرة، فمتىٰ ما تحقق هذا القدر فقد تحقق مفهوم العبادة في حق المعين.

وبناء عليه فلو أن رجلا خاف من ملك جبار أن يفتك به أو بأولاده فخضع له ووضع وجهه علىٰ الأرض ليستعطفه ويعفو عنه، فإنه لا يكون عابدا له؛ لأن ذلك الفعل محتمل لا يتمحض في العبادة إلا بنية التقرب والتعبد، وهو أيضا لم يقع باختياره ورضاه ولم يقصد إليه المظلوم ويختره، فلا يكون بعمله ذلك مشركا عابدا لغير الله، ثم يبقىٰ البحث في حكم فعله من جهة التحليل والتحريم، وذلك باب آخر.

وكذلك لو أن رجلا رأىٰ حيوانا مفترسا باغته فمات من شدة الخوف، فإنه لا يكون بذلك واقعا في الشرك؛ لأن ذلك الحال لم يقع باختياره ورضاه، فهو خوف جبلي لا يمكن دفعه، ولم يجمع بين غاية الذل والخضوع أو مع المحبة.

وكذلك لو أن رجلا أحب آخر حبا شديدا، فلما فارقه محبوبه جُن أو مات بسبب شوقه إليه، فإنه لا يكون بذلك الفعل واقعا في الشرك؛ لأن حاله ذلك لم يجمع بين غاية الذل والتعظيم، والمحب لم يقصد إليها باختياره ويرغب فيها بإرادته.

ومن تعلق قلبه بمخلوق وذل له ذلا عاليا وخضع له خضوعا كبيرا وسيطر حبه علىٰ قلبه فأخذ يسجد له ويذبح له تقربا إليه وطلبا لرضاه ويستسلم لإرادته، فهو واقع في الشرك وعبادة غير الله، سواء اعتقد في ذلك المخلوق أنه يتصف بصفات الربوبية استقلالا أو تأثيرا في إرادة الله وقدرته أو لم يعتقد.

اعتراض ودفعه:

اعترض بعض العلماء المتأخرين علىٰ استعمال عبارة «نهاية وغاية»، واستند في اعتراضه علىٰ حجج متعددة، وفي بيان هذا الاعتراض يقول المعلمي: «وأما العبارة الثالثة -وهي المشهورة بين العلماء- فمجملة؛ للجهل بالحد الفاصل بين ما يعد من الغاية وما لا يعد منها.

وأيضا فإن أريد بالتذلل والخضوع ما يظهر للنظر فالأمور المعلوم بأنها عبادة تختلف في درجات التذلل والخضوع، كاستلام ركن الكعبة بمحجن، ولمسه باليد، وتقبيله، ووضع الجبهة عليه، وكالقيام في الصلاة والركوع والسجود، وهذه كلها عبادات، فهي بمقتضىٰ العبارة الثالثة من غاية التذلل وأقصىٰ درجات الخضوع.

وإذن فالغاية وأقصىٰ الدرجات لها في نفسها درجات؛ فالأمور التي لم ينص علىٰ أنها عبادات كيف نعلم أنها من الغاية، أو من أقصىٰ الدرجات ما دامت درجات الغاية متصلة بدرجات ما قبل الغاية؟ ومثل ذلك: مرقاة لها خمسون درجة مثلا، فقال رجل لمملوكه: اصعد هذه المرقاة ولا تبلغ أقصىٰ الدرجات، وأراد بالأقصىٰ عدة درجات من أعلىٰ، فمن أين يعلم المملوك عدة الدرجات التي جعلها السيد غاية؟

وأوضح من ذلك أن كثيرا من الأفعال قد يكون تارة عبادة قطعا، ثم يكون مثله ليس قطعا بعبادة، كالسجود لله تعالىٰ وسجود المشرك للصنم مع سجود الملائكة لآدم وآل يعقوب ليوسف عليهما السلام»[1].

---

(١) رفع الاشتباه عن معنىٰ العبادة والإله -ضمن آثار المعلمي- (٢/ ٤٠٤).

وقد تضمن كلامه ثلاثة اعتراضات أساسية:

الاعتراض الأول: أن لفظ «نهاية وغاية» لفظ مجمل لا يضبط الحدود الفاصلة. وإطلاق الاعتراض بهذا الشكل غير صحيح، فإنه وإن كان لفظ الغاية والنهاية قد يندرج فيه قدر من الإجمال إلا أن ذلك ليس مصاحبا له في كل الأحوال والصور، فلو كان مجملا في كل الأحوال والصور لما استعمله جمهور العلماء في بيان الحقائق في عدد من المجالات، كما سبق إثباته.

ثم إن الجزم بأنه لا يضبط الحدود -هكذا بإطلاق- غير صحيح، وهو قول مخالف للواقع ولقوانين تحديد المقاصد، فإن القسمة العقلية تقتضي ثلاث دوائر مفترقة:

الدائرة الأولىٰ: ما يجزم فيه بأن ذلك المعنىٰ لم يبلغ النهاية بلا شك، والدائرة الثانية: ما يجزم فيه بأنه بلغ فيه النهاية والغاية بلا شك، والدائرة الثالثة: ما يقع فيه التردد هل بلغ النهاية أم لا؟

وإذا وقع الاشتباه في دائرة واحدة لا يعني ذلك أن يلغىٰ اعتبار الدوائر الأخرىٰ التي لا إشكال فيها ولا التباس، وإنما يجب أن يرجع فيه إلىٰ المتكلم واستخلاص مراده من سياقاتها ومقاصده الكلية في كلامه المتنوع، وهذا مسلك منضبط يعتمد عليه العلماء في تحديد مراد الله ومراد رسوله في كثير من الأمور المشتبهة.

والمشكل أن بعض الناظرين حين وجد بعض الصور داخلة في الدائرة الثالثة حكم علىٰ كل تلك المعاني بالغموض والاضطراب، وهذا تجاوز في الأحكام وغلط في البناء والاستدلال.

ومثال المرقاة الذي ضربه المعلمي يبين هذا المعنىٰ، فإنا إذا فرضنا أن المرقاة لها خمسون درجة وطلب السيد الصعود إلىٰ غايتها، فإن الأحوال العقلية ثلاثة:

الحال الأول: درجات لا يشك العقلاء أنها لا تمثل غاية تلك المرقاة، وهي الدرجات الخمس الأولىٰ مثلا، والحال الثاني: درجات لا يشك العقلاء أنها تمثل غاية تلك المرقاة، وهي الدرجات الخمس الأخيرة مثلا، والحال الثالث: درجات يقع الاشتباه فيها، والمسلك المعتبر في هذه الحالة الاعتماد علىٰ القرائن والدلالات المأخوذة من حال ذلك السيد، أو بسؤاله مباشرة عن الجزم في تلك الدرجات المشتبهة، هل تمثل الغاية عنده أم لا؟

ووجود هذا الحال الثالث ليس مسوغا للمأمور بترك تنفيذ الأمر أو الحكم عليه بالإجمال وعدم الوضوح؛ لأن هناك قدرا ظاهرا يمثل الغاية بوضوح لا إشكال فيه، فلا مسوغ لتركه وعدم اعتباره في العمل.

وهذا الحال ليس خاصا بلفظ «الغاية والنهاية»، وإنما هو شامل لكل الأحكام التي تخضع للمقادير العامة والأعراف، كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، فإن الوسط هنا حكم شائع ليس له حد منضبط، ومع ذلك لا يصح أن نعترض علىٰ استعمالها في بيان الحكم الشرعي؛ لأنه وإن كان هناك صور قد تشتبه هل هي داخلة في أوسط الطعام أم لا؟ إلا أن ثمة صورا لا إشكال في كونها كذلك، فالحال فيه لا يختلف عن مصطلح «نهاية وغاية».

فتحصل من هذا أن ذلك الاعتراض لا يبطل أصل استعمال لفظ «الغاية والنهاية» في تعريف العبادة، وإنما يتوجه الاعتراض به علىٰ بعض الأفعال والأحوال المحتملة، وتمييز الاحتمال فيها له طرق مختلفة.

الاعتراض الثاني: أن الأعمال متفاوتة في الدلالة علىٰ الخضوع وغايته، فاستلام الحجر الأسود ليس كالسجود في دلالته علىٰ الخضوع، وبعض الأعمال التعبدية لا يظهر فيه تضمن غاية الخضوع والتذلل، فكيف تكون عبادة؟!

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن العبادة ليست عبارة عن أفعال مبعثرة لا ينظمها رابط، وإنما هي حالة مستقرة في داخل الإنسان تحدث أفعالا علىٰ الظاهر، ولا شك أن تلك الأفعال متفاوتة فيما بينها في الدلالة علىٰ ما في داخل الإنسان وقلبه، فبعضها دالة علىٰ غاية الخضوع والذل بالضرورة وبعضها لا يدل، وهذا النوع من الأفعال لا يكون في الأصل إلا من الفروع، فليس صحيحا أن نأتي إلىٰ تلك الأفعال التي لا تظهر فيها الدلالة علىٰ غاية الخضوع وننظر إليها منفصلة عن أصول العبادات الكبرىٰ وكأنه لم يقع من الإنسان إلا هي فقط، وإنما الواجب أن يكون النظر إلىٰ فروع العبادات مرتبطا بالنظر إلىٰ أصولها التي لا تتحقق إلا بها.

فمن المستبعد عقلا أن يكون الإنسان مفرطا في أصول العبادات الكبرىٰ كالصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها، ثم يحافظ علىٰ عبادة السواك، ويستحضر فيها معنىٰ التعبد.

ثم نقول: إن مقياس دلالة الأعمال علىٰ الخضوع راجع إلىٰ الشريعة، فهي الحكم والميزان، فما ثبت في الشريعة كونه عبادة فهذا يدل علىٰ أنها جعلت ذلك الفعل معبرا عن الخضوع العبادي الذي يحقق مقصد المشرع سبحانه.

فلو افترضنا أن ثمة أعمالا لا يظهر فيها لبعض الناس دلالة علىٰ شدة الخضوع وغايته، وثبت في نصوص الشريعة كونها عبادة، فإنه لا بد من اعتبار ما دلت عليه نصوص الشريعة وتقديمه علىٰ غيره، فيجب علىٰ المسلم فعلها لأجل أن الشريعة أمرت بها، ولا يقال: إنها ليست عبادة لأننا لا نشعر بدلالتها علىٰ غاية الخضوع، وإنما الواجب أن يقال: إن الشريعة جعلت فعلها دالا علىٰ ما تقصد إليه من تحقيق الخضوع والتذلل لله تعالىٰ.

الاعتراض الثالث: أن بعض الأفعال تكون عبادة قطعا في أحوالها، ثم لا تكون عبادة في بعض أحوالها، ومن أبرز الأمثلة علىٰ ذلك: السجود، فهو يكون عبادة من أجل العبادات لله تعالىٰ، ولا يكون عبادة في بعض الأحوال.

وهذا الاعتراض غير قادح في استعمال عبارة: «نهاية وغاية»، واعتبارها في مفهوم العبادة، وستأتي مناقشة مطولة لهذا المعنىٰ في أثناء البحث، ولكن يقال هنا: إن الأفعال التعبدية نوعان:

الأول: عبادة محضة، وهي الأفعال التي لم ترد في الشريعة إلا مُتَعبَّدًا بها، كالصلاة والصيام والحج والوضوء والذكر وغيرها.

الثاني: عبادات ليست محضة، وهي الأفعال المحتملة التي تكون في بعض صورها عبادة لله وفي بعض صورها ليست عبادة، ويجوز فعلها من أجل المخلوقين، كالقيام والذبح وغيرها من الأفعال وكالسجود في الأمم السابقة.

أما العبادات المحضة فهي دالة علىٰ غاية الخضوع والتذلل بجعل الشارع لها، فكل عمل جعلته الشريعة عبادة محضة، فهو عبادة في كل صوره، فمعنىٰ ذلك: أن الشريعة قررت أن ذلك الفعل في مقياسها دال علىٰ

ما تقصده من معاني الخضوع والتذلل، فالشريعة جعلت الصلاة عبادة محضة، فمعنىٰ ذلك: أن الصلاة في مقياسها دالة علىٰ جوهر العبادة ولبها القلبي.

فلا يحق لأحد أن يقول: إن الصلاة قد لا تدل علىٰ غاية التذلل والخضوع في الشريعة، ولهذا يجوز صرفها لغير الله في بعض الأحوال، فإن هذا القول محادة لله ورسوله.

وأما الأفعال المحتملة، فهي ليست دالة علىٰ غاية التذلل والخضوع بنفسها؛ إذ لو كانت دالة علىٰ ذلك بنفسها لما أباحت الشريعة فعلها لغير الله؛ لأن الشريعة لا تبيح صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله في أي زمان ومكان.

وفي الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول السمعاني: «فإن قال قائل: كيف جاز السجود لغير الله؟ وإذا جاز السجود لغير الله فلم لا تجوز العبادة لغير الله؟ والجواب: أن العبادة نهاية التعظيم، ونهاية التعظيم لا تجوز إلا لله؛ وأما السجود: فهو نوع تذلل وخضوع بوضع الخد علىٰ الأرض وهو دون العبادة، فلم يمتنع جوازه للبشر كالانحناء»[(١)].

وهذا المعنىٰ أشار إليه ابن تيمية في قوله: «أما الخضوع والقنوت بالقلوب والاعتراف بالربوبية والعبودية فهذا لا يكون علىٰ الإطلاق إلا لله سبحانه وتعالى وحده، وهو في غيره ممتنع باطل، وأما السجود فشريعة من الشرائع، إذ أمرنا الله تعالىٰ أن نسجد له، ولو أمرنا أن نسجد لأحد من خلقه غيره لسجدنا لذلك الغير طاعة لله عز وجل إذ أحب أن نعظم من سجدنا

---

(١) تفسير القرآن (٣/ ٦٧).

له، ولو لم يفرض علينا السجود لم يجب البتة فعله»[١].

ولا ينتقل هذا النوع من الأفعال المحتملة إلىٰ حالة التعبد إلا بأن ينضاف إليه معنىٰ من المعاني التي تنقلها من حالة الاحتمال إلىٰ حالة التمحض في الدلالة علىٰ غاية التذلل والخضوع، وسيأتي في أثناء البحث ذكر خمسة أحوال تدل علىٰ ذلك.

الأدلة علىٰ أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد الربوبية في المعبود:

دلت علىٰ أن مفهوم العبادة قائم علىٰ معنىٰ غاية الذل والخضوع والمحبة ولا يشترط فيها اعتقاد معنىٰ الربوبية في المخلوق ولا معنىٰ التعلق القلبي به أدلة متعددة، منها:

الدليل الأول: الحكم بالشرك علىٰ من عبد الأصنام مع إقراره بأنها لا تضر ولا تنفع:

فقد ذكر الله تعالىٰ عن قوم إبراهيم عليه السلام أنهم أقروا بأن آلهتهم لا تضرهم ولا تنفعهم بشيء، وأنهم إنما عبدوها تقليدا لآبائهم وحفاظا علىٰ ما ورثوه عنهم، ومع ذلك سمىٰ الله تذللهم لها عبادة وسمىٰ أصنامهم آلهة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٧٠-٧٤].

فهذا الحوار يدل علىٰ أن قوم إبراهيم عليه السلام أقروا له بأن أصنامهم لا تضر ولا تنفع، فإنهم لو كانوا يعتقدون فيها الضر والنفع لقالوا لإبراهيم: بل وجدنا فيها ذلك، ولكنهم أضربوا عن هذا الجواب وانتقلوا إلىٰ جواب آخر، هو أنهم عبدوها لأنهم وجدوا آباءهم عليها، وتقرير هذا المعنىٰ توارد

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٣٦٠).

عليه كثير من المفسرين، يقول ابن جرير الطبري: «يقول تعالىٰ ذكره: قال إبراهيم لهم: هل تسمع دعاءكم هؤلاء الآلهة إذ تدعونهم؟ . . . وقوله: ﴿أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾ يقول: أو تنفعكم هذه الأصنام، فيرزقونكم شيئا علىٰ عبادتكموها؟ أو يضرونكم فيعاقبونكم علىٰ ترككم عبادتها بأن يسلبوكم أموالكم، أو يهلكوكم إذا هلكتم وأولادكم؟ ﴿قَالُواْ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ وفي الكلام متروك استغنىٰ بدلالة ما ذُكر عما ترك، وذلك جوابهم إبراهيم عن مسألته إياهم: ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾ فكان جوابهم إياه: لا، ما يسمعوننا إذا دعوناهم، ولا ينفعوننا ولا يضرون، يدل علىٰ أنهم بذلك أجابوه: قولهم: ﴿بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ وذلك أن بل رجوع عن مجحود، كقول القائل: ما كان كذا بل كذا وكذا، ومعنىٰ قولهم: ﴿وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ وجدنا من قبلنا من آبائنا يعبدونها ويعكفون عليها لخدمتها وعبادتها، فنحن نفعل ذلك اقتداء بهم، واتباعا لمنهاجهم»(١).

فابن جرير يذكر أن قوم إبراهيم عليه السلام، أجابوه بقولهم: بأن أصنامهم لا تضر ولا تنفع، واستدل علىٰ أن هذا جوابهم بالإضراب المذكور في الآية، فـ (بل) في الآية: إضراب، فيه معنىٰ الجحد والنفي، أي: إنهم أجابوه بنفي النفع والضر، فيكون معنىٰ جواب قوم إبراهيم: أصنامنا لا تنفع ولا تضر وإنما وجدنا آباءنا كذلك يفعلون، فنحن نقلدهم ونأخذ بآثارهم، وهذا ما يدل عليه تفسيره لقوله تعالىٰ: ﴿وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾.

فمعنىٰ قول الطبري: «رجوع عن مجحود»، أن قوم إبراهيم لما أقروا بأن أصنامهم لا تنفع ولا تضر رجعوا عن جحودهم هذا إلىٰ حجة أخرىٰ

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٧/ ٥٨٩-٥٩٢).

تخلصهم من التسليم لمقتضياته، فكأنهم قالوا: صحيح لم تكن أصنامنا تضر ولا تنفع، بل كان آباؤنا يعبدونها فعبدناها تبعا لهم، فاعتمدوا علىٰ التقليد فقط، فالرجوع ليس عن الإقرار وإنما عن الاحتجاج عليه.

وهذا هو معنىٰ الإضراب، فإن حقيقة قول المضرب: ما كان كذا، بل كذا وكذا.

ويؤيد ذلك أن إبراهيم ﷺ لما كسرها وهم غائبون، وأُخبروا بأنه سُمِع يذكرها من قبلُ، لم يَستبعدوا قدرته علىٰ تكسيرها، فلو كانوا يعتقدون أنها تنفع وتضر لاستبعدوا أن يقدر إبراهيم علىٰ تكسيرها علىٰ الأقل.

ثم لمّا قال لهم: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ عدلوا عن الجواب إلىٰ أن: ﴿قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ﴾.

ويشهد لذلك أيضًا أن إبراهيم ﷺ قال لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾، فلم يجبه أبوه بشيء كأن يقول: بل يغني عني، بل: ﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۖ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ ۖ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا﴾[1].

وحقيقة الاستدلال بهذا الدليل ليست قائمة بالضرورة علىٰ أن قوم إبراهيم ﷺ كانوا من حيث الأصل يعتقدون أن أصنامهم لا تضر ولا تنفع، وإنما هي قائمة علىٰ أنهم أقروا لإبراهيم بأنها لا تضر ولا تنفع، فالدليل قائم علىٰ الاستدلال بحالهم بعد تصريحهم بالإقرار وليس علىٰ الاستدلال بحالهم قبل الإقرار.

ومع اعترافهم لإبراهيم بأنها لا تنفع ولا تضر ما زال إبراهيم ﷺ يتعامل معهم علىٰ أنهم مشركون، فإنه لو كان المناط المؤثر في مفهوم

(١) انظر: رفع الاشتباه عن معنىٰ العبادة والإله -ضمن آثار المعلمي- (٢/ ٤٥٢).

العبادة اعتقاد النفع والضر في الصنم أو طلب النفع الغيبي من المخلوق، لارتفع وصف الشرك عن قوم إبراهيم بمجرد اعترافهم بأن أصنامهم لا تنفع ولا تضر، ولبيّن إبراهيم عليه السلام بأنهم بهذا الاعتراف زال عنهم مناط من مناطات الشرك، ولكن إبراهيم لم يرفع عنهم الوصف وما زال يتعامل معهم علىٰ أن أفعالهم عند أصنامهم تدخل في مفهوم العبادة لغير الله، ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٧].

الدليل الثاني: الحكم بالكفر والضلال علىٰ طلب جعل آلهة من دون الله تعالىٰ:

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْاْ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾ قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٣٨-١٤٠].

ووجه الشاهد من هذه الآية علىٰ حقيقة العبادة وأنه لا يشترط فيها اعتقاد معنىً من معاني الربوبية في المعبود استقلالا أو تأثيرا: أن بني إسرائيل لم يطلبوا من موسىٰ أن يجعل لهم أصناما تتصرف في الكون استقلالا أو تأثيرا في إرادة الله؛ لأن هذا الجعل لا يملكه موسىٰ عليه السلام، ولو كان بنو إسرائيل يعتقدون في موسىٰ أنه يملك أن يجعل الأصنام تتصرف في الكون استقلالا أو تأثيرا لاتخذوه إلها بدل أن يذهبوا إلىٰ الأصنام.

والصحيح أنهم إنما طلبوا منه أن يجعل لهم -باعتبار كونه رسولا من الله- صنما يشرع التعلق به والتذلل له شريعة تقربهم إلىٰ الله تعالىٰ، فهم لما رأوا أولئك المشركين عاكفين علىٰ أصنامهم ظنوا بجهلهم الكبير أن ذلك الفعل يجوز في دين الله، فطلبوا من موسىٰ أن يشرع لهم فعله ليتقربوا

به إلىٰ الله، وهذا المعنىٰ توارد علىٰ تقريره كثير من المفسرين، وفي بيانه يقول ابن عطية: «الظاهر من مقالة بني إسرائيل لموسىٰ: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾، أنهم استحسنوا ما رأوه من آلهة أولئك القوم، فأرادوا أن يكون ذلك في شرع موسىٰ وفي جملة ما يتقرب به إلىٰ الله، وإلا فبعيد أن يقولوا لموسىٰ: اجعل لنا صنما نفرده بالعبادة ونكفر بربك، فعرفهم موسىٰ أن هذا جهل منهم؛ إذ سألوا أمرا حراما فيه الإشراك في العبادة، ومنه يتطرق إلىٰ إفراد الأصنام بالعبادة والكفر بالله ﷻ»[1]، ويقول السمعاني: «ولم يكن ذلك من بني إسرائيل شكا في وحدانية الله تعالىٰ وإنما معناه: اجعل لنا شيئا نعظمه ونتقرب بتعظيمه إلىٰ الله تعالىٰ وظنوا أن ذلك لا يضر الديانة، وكان ذلك من شدة جهلهم»[2].

فحقيقة طلب بني إسرائيل إذن ترجع إلىٰ أنهم توهموا بسبب جهلهم أنه يجوز في دين الله أن يجعل التعلق بالأصنام والتقرب إليها طريقا موصلا إليه، فطلبوا من موسىٰ عليه السلام أن يشرع لهم ذلك ويجعله جزءا من دينه.

فحُكم الله تعالىٰ علىٰ طلبهم بكونه عبادة، وعلىٰ ما طلبوه من الأصنام بأنها آلهة: يدل دلالة ظاهرة علىٰ أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المعبود.

ومما يدل علىٰ صحة ذلك أن موسىٰ عليه السلام قال في الإنكار عليهم: ﴿قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، فهذا الجواب يدل علىٰ أن موسىٰ -وهو أخبر الناس بما يقصد قومه بطلبهم- فهم أنهم يريدون تشريع عبادة شيء يقربهم إلىٰ الله، ولهذا قال: «أسوىٰ الله ألتمسكم

---

(١) المحرر الوجيز (٢/ ٤٤٧).

(٢) تفسير القرآن (٢/ ٢١٠).

إلها وأجعل لكم معبودا تعبدونه، والله الذي هو خالقكم، فضلكم علىٰ عالمي دهركم وزمانكم؟ يقول: أفأبغيكم معبودا لا ينفعكم ولا يضركم تعبدونه وتتركون عبادة من فضلكم علىٰ الخلق؟ إن هذا منكم لجهل»[١].

ولو فهم أنهم قصدوا أن يجعل لهم رمزا لله تعالىٰ، لقال لهم: كيف أجعل رمزا لله وهو لا رمز له؟! ولو فهم أنهم قصدوا أن يجعل ذلك الصنم قبلة، لقال لهم: كيف أجعل لكم قبلة لم يحددها الله ولم يشرعها؟

الدليل الثالث: الحكم بالشرك علىٰ من وقع في التشريع من دون الله تعالىٰ:

وذلك أن النصوص الشرعية جاءت في الحكم علىٰ من وضع تشريعا يحكم به تصرفاته وحياته من غير اعتماد علىٰ أمر الله ورسوله بأنه واقع في الشرك وعبادة غير الله تعالىٰ، وبأن المشرعين أرباب وآلهة، ولم تفرق النصوص الشرعية بين من شرع من تلقاء نفسه وادعىٰ أنه يملك حق التشريع استقلالا وبين من شرع وادعىٰ أن الله تعالىٰ أمره بذلك، وأن الله تعالىٰ يرضىٰ فعله، وأنه تابع لإرادة الله ومشيئته، وإنما حكمت علىٰ جميع تلك الأحوال بالشرك والعبادة لغير الله.

ومن أكثر الأصناف التي جاء ذلك الحكم في حقهم مشركو اليهود والنصارىٰ، فقد قال الله تعالىٰ عنهم: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]، وقد جاء عن عدد من الصحابة كحذيفة بن اليمان وابن عباس، وعدد من التابعين وغيرهم كالضحاك بن مزاحم والحسن البصري والسدي تفسير اتخاذ الأرباب في

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١٠/ ٤١٣).

هذه الآية بأنه طاعتهم في التشريع من دون الله[١]، وتوارد علىٰ ذلك المفسرون بما يشبه الإجماع بينهم.

وجاء في حديث عدي بن حاتم الطائي التفسير ذاته، قال: «أتيت رسول الله ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: «**يا عدي اطرح هذا الوثن من عنقك**» قال: فطرحته، وانتهيت إليه وهو يقرأ في سورة براءة، فقرأ هذه الآية: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، قال: قلت: يا رسول الله إنا لسنا نعبدهم، فقال: «**أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتحلونه؟**» قال: قلت: بلىٰ. قال: «**فتلك عبادتهم**» »[٢].

ومن المعلوم أن الأحبار والرهبان لم يكونوا يدّعون أن لهم حق التشريع من دون الله، وأنهم يشاركون الله في ذلك، وإنما كانوا يحرفون دين الله المنزل وينسبون تشريعاتهم إلىٰ دين الله، ويدّعون أن تحليلهم وتحريمهم داخل فيما يحبه الله ويرضاه، وأن الله تعالىٰ فوّضهم، ومع ذلك حكم الله عليهم بأنهم أرباب وآلهة، فقد جاء في سفر التثنية: «إذا عسر عليك أمر في القضاء بين دم ودم، أو بين دعوىٰ ودعوىٰ، أو بين ضربة وضربة من أمور الخصومات في أبوابك، فقم واصعد إلىٰ المكان الذي يختاره الرب إلهك.

٩. واذهب إلىٰ الكهنة اللاويين وإلىٰ القاضي الذي يكون في تلك الأيام، واسأل فيخبروك بأمر القضاء.

---

(١) انظر أقوالهم في تفسير الطبري (١١/ ٤٠٩-٤١١).

(٢) أخرجه الترمذي، رقم (٣٠٩٥)، والطبري في تفسيره (١١/ ٤١٧)، واللفظ له.

١٠. فتعمل حسب الأمر الذي يخبرونك به من ذلك المكان الذي يختاره الرب، وتحرص أن تعمل حسب كل ما يعلمونك.

١١. حسب الشريعة التي يعلمونك والقضاء الذي يقولونه لك تعمل. لا تحد عن الأمر الذي يخبرونك به يمينا أو شمالا»[١].

وجاء في الإنجيل أن عيسىٰ قال لبطرس: «وأعطيك مفاتيح ملكوت السماوات، فكل ما تربطه علىٰ الأرض يكون مربوطا في السماوات، وكل ما تحله في الأرض يكون محلولا في السماء»[٢]، وما جاء فيه أنه قال لتلاميذه: «الحق أقول لهم، كل ما تربطونه علىٰ الأرض يكون مربوطا في السماء، وكل ما تحلونه علىٰ الأرض يكون محلولا في السماء»[٣].

ويعتقد النصارىٰ أن التفويض الإلهي ينتقل إلىٰ البابوات عبر القرون، وحكموا علىٰ البابوات بأنهم معصومون في أحكامهم بعصمة الله لهم، ففي مجمع خلقيدونية الذي عقد سنة ٤٥١م صرح بعض البابوات فقال: «قيل لبطرس: «سأعطيك مفاتيح ملكوت السماوات»، فمن المؤكد أن حق ممارسة هذا السلطان قد انتقل أيضا إلىٰ باقي الرسل، وامتد التأسيس الذي نشأ من هذا الوعد إلىٰ جميع أمراء الكنيسة»[٤]، وجاء في التعليم الكاثوليكي: «إن الحبر الروماني عندما يتكلم بسلطانه التعليمي الأعلىٰ من علىٰ السدة، أي: عندما يمارس وظيفته كراعٍ ومعلم لجميع المسيحيين، فيعلن بقرار مطلق بسلطانه الرسولي الأعلىٰ أن عقيدة ما في الإيمان

(١) التوراة، سفر التثنية (١٧: ٩-١١).

(٢) إنجيل متىٰ (١٦: ١٩).

(٣) إنجيل متىٰ (١٨: ١٨).

(٤) دليل إلىٰ قراءة تاريخ الكنيسة، الأب جان كمني (١٣٤)، بواسطة: الطائفة الكاثوليكية، محمد الزيلعي (١٢٨).

أو الأخلاق يجب اعتناقها من قبل الكنيسة جمعاء، فإنه يمتنع بفضل الكون الإلهي الذي وعد به في شخص القديس بطرس بالعصمة التي شاء الفادي الإلهي أن يمد بها كنيسته لكي تحدد تحديدا مطلقا التعليم المتعلق بشؤون الإيمان والأخلاق»[١].

ومحصل الكلام السابق أن النصوص الشرعية تدل علىٰ أن الله تعالىٰ حكم علىٰ من شرع من دونه وهو يعتقد أنه خاضع له وأن تشريعه الذي جاء به من عند نفسه داخل فيما يحبه ويرضاه سبحانه بأنه مشرك وأنه واقع في عبادة غير الله.

فعلىٰ القول بأن التشريع يدخل في معنىٰ الربوبية، فإن مقتضىٰ ذلك الحكم أن الله تعالىٰ حكم علىٰ من ادعىٰ أن مخلوقا يتصف بصفة من صفات الربوبية -التشريع- بالشرك مع أنه يعتقد أن ذلك الاتصاف إنما هو بإذن الله، وأن الله هو من أعطاه الإذن بذلك، وأنه يحب فعله ويرضاه، وحكم أيضا علىٰ من مارس التشريع من دونه مع دعواه بأن الله أعطاه ذلك الحق، وأنه سبحانه يحب فعله بأنه جعل نفسه ربا معه وإلها للعباد سواه.

فالله تعالىٰ إذن حكم علىٰ من ادعىٰ أن مخلوقا يتصف بمعنىٰ من معاني الربوبية لا علىٰ جهة الاستقلال الذاتي ولا علىٰ جهة التأثير في قدرة الله، وإنما علىٰ جهة الخضوع له سبحانه والتفويض منه بأنه واقع في الشرك المنافي للتوحيد.

وثبوت هذا المعنىٰ يدل دلالة ظاهرة علىٰ أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد اتصاف المعبود بمعنىٰ من معاني الربوبية علىٰ جهة الاستقلال

(١) المسيحية في عقائدها (٣٤٤).

الذاتي أو علىٰ جهة التأثير في قدرة الله وإرادته، إذ لو كان ذلك شرطا لما صح أن يحكم علىٰ تلك الصورة من التشريع بالشرك.

ومقتضىٰ هذا التقرير: أن من اتخذ صنما يعبده من دون الله ونسب إليه معاني الربوبية -الضر والنفع- وادعىٰ أن الله أعطاه تلك الأمور وفوضها إليه ولا يقول: إن ذلك الصنم ينفع ويضر بنفسه ولا يؤثر في قدرة الله وإرادته، فإنه يعد واقعا في الشرك وعبادة غير الله تعالىٰ.

الدليل الرابع: الإخبار عن الكفار بأن أصل ضلالهم يرجع إلىٰ أنهم ساووا بين الله وبين خلقه:

وذلك أن الله تعالىٰ أخبر عن بعض الكفار أنهم جعلوا أصل انحرافهم راجعا إلىٰ أنهم يساوون بين الله وبين عظمائهم كما في قوله تعالىٰ: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨].

والتسوية هنا جاءت مطلقة لم تقيد بنوع مخصوص، ومعنىٰ ذلك: كل تسوية بين الله وبين خلقه فهي داخلة في الشرك وعبادة غير الله، فمن ساوىٰ بين الله وبين أحد من خلقه في الحب فهو واقع في الشرك، ومن ساوىٰ بين الله وبين أحد من خلقه في الطاعة فهو واقع في الشرك، ومن ساوىٰ بين الله وبين أحد من خلقه في التعظيم فهو واقع في الشرك، ومن ساوىٰ بين الله وبين أحد من خلقه في الخلق فهو واقع في الشرك، ومن ساوىٰ بين الله وبين أحد من خلقه في تدبير الكون فهو مشرك، والمساواة في كل معنىٰ بحسبه.

والمتأمل في كلام المفسرين يجد أن عباراتهم في تفسير المساواة المذكورة في الآية متنوعة، فمنهم من ذكر أنها في العبادة، ومنهم من ذكر أنها في الطاعة، ومنهم من ذكر أنها في التعظيم، ومنهم من ذكر مطلق

المساواة، ولم يذكر أحد منهم أن ذلك لا يكون إلا باعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المخلوق استقلالا أو تأثيرا في ذات الله.

ومن ذكر منهم العبادة، فإنه يجب أن نفسر مراده بما فسر به مفهوم العبادة في كلامه الآخر، ولا يجوز لنا أن نفسرها بما نراه نحن في معنىٰ العبادة.

يقول مقاتل بن سليمان: «﴿إِذْ نُسَوِّيكُم﴾، يعنىٰ: نعدلكم -يا معشر الشياطين- برب العالمين في الطاعة فهذه خصومتهم»[1].

ويقول الطبري: «يقول الغاوون للذين يعبدونهم من دون الله: تالله إن كنا لفي ذهاب عن الحق حين نعدلكم برب العالمين فنعبدكم من دونه. **وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل**»[2]، وقد بين الطبري مراده بالعبادة فقال ملخصا معنىٰ العبادة عنده: «قد دللنا فيما مضىٰ من كتابنا هذا علىٰ أن معنىٰ العبادة: الخضوع لله بالطاعة والتذلل له بالاستكانة»[3].

ويقول القرطبي: «﴿إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾، أي: في خسارة وتبار وحيرة عن الحق بيّنة إذ اتخذنا مع الله آلهة فعبدناها كما يُعبد؛ وهذا معنىٰ قوله: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، أي: في العبادة»[4]، وقد بين مراده بالعبادة فقال: «العبادة: الطاعة والتذلل»[5]، وعلىٰ هذا فالمراد بالتسوية أنهم ساووا بين الله وبين بعض خلقه في الطاعة والتذلل.

---

(١) تفسير مقاتل بن سليمان (٣/ ٢٤٧).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٧/ ٥٩٩).

(٣) المرجع السابق (١/ ٣٨٥).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (١٣/ ١١٥).

(٥) المرجع السابق (١/ ١٤٥).

وأما العز بن عبد السلام فقد صرح بأن المراد بالتسوية هنا التسوية في العبادة وبخصوصها ولا يراد بها التسوية في الربوبية، حيث يقول: «العدل التسوية، أي: لا تسوِّ بالله شيئا في العبادة والمحبة، فإنهم عبدوا الأصنام كعبادته وأحبوها كحبه، ولذلك قالوا في النار: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، وما سووهم به إلا في العبادة والمحبة دون أوصاف الكمال ونعوت الجلال»[1].

ويقول ابن كثير: «ويقولون وقد عادوا علىٰ أنفسهم بالملامة: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، أي: نجعل أمركم مطاعا كما يطاع أمر رب العالمين، وعبدناكم مع رب العالمين»[2]، فقد ذكر الطاعة وهي فرد من أفراد العبادة، وعرف العبادة في الشرع فقال: «عبارة عما يجمع كمال المحبة والخضوع والخوف»[3]، فيكون معنىٰ تلك الآية: المساواة بين الله وخلقه في كمال المحبة والخضوع والخوف.

ويقول السمين الحلبي: «قوله تعالىٰ: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، أي: نعدلكم به، فنجعلكم سواءً في العبادة»[4]، وهو قد بين معنىٰ العبادة عنده فقال: «قوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، أي: نذل ونخضع، والعبودية: إظهار التذلل، والعبادة أبلغ لأنها غاية التذلل»[5]، فيكون معنىٰ كلامه: أن المشركين ساووا غير الله بالله في التذلل والخضوع.

---

(١) الإشارة إلىٰ الإيجاز في بعض أنواع المجاز (٥٥).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٦/ ١٠٥).

(٣) المرجع السابق (١/ ١٣٤).

(٤) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ (٢/ ٢٤٢).

(٥) المرجع السابق (٣/ ٢٠)

ومحصل دلالة هذه الآية علىٰ مفهوم العبادة: أن الله تعالىٰ جعل مطلق المساواة بين الله وبين خلقه داخلا في مفهوم الشرك والعبادة لغيره، ولم يقيد ذلك باعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المخلوق استقلالا أو تأثيرا في قدرة الله، وقد توارد كلام المفسرين علىٰ تأكيد هذا الإطلاق وعدم اعتبار ذلك القيد، ومقتضىٰ هذا أن العبادة هي إفراد الله بما يستحقه من معاني الذل والخضوع والربوبية أيضا، وأن الشرك مساواة غير الله بالله فيما يجب أن يكون خاصا بالله تعالىٰ.

وقد ذكر الله تعالىٰ هذا المعنىٰ عن الكفار في عدد من المواضع، ومن ذلك مساواة المشركين بين الله وبين أصنامهم في المحبة، كما قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١٦٥]، ومع اختلاف المفسرين في تحديد المراد من قوله: ﴿كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ علىٰ قولين مشهورين، إلا أن أقوالهم تواردت علىٰ تفسير محبة المشركين لأصنامهم بالتسوية المطلقة في معنىٰ المحبة ذاتها من غير مراعاة للسبب الدافع لها، هل هو اعتقاد الربوبية أو غيره؟ أو ببيان مقتضياتها وآثارها من غير ربط لذلك بالربوبية.

وقد استدل عدد من العلماء بهذا النوع من النصوص علىٰ مفهوم العبادة وبيان أن الشرك بالله تعالىٰ لا يشترط فيه اعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المعبود، يقول ابن تيمية: «المشركون لا يسوون بينه وبين غيره في كل شيء، فإن هذا لم يقله أحد من بني آدم، وهو ممتنع لذاته امتناعا معلوما لبني آدم، لكن منهم من جحده وفضل عليه غيره في العبادة والطاعة، لكن مع هذا لم يثبته ويسوِّ بينه وبين غيره في كل شيء، بل في كثير من الأشياء. فمن سوىٰ بينه وبين غيره في أمر من الأمور فهو مشرك، قال الله

تعالىٰ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، أي: يعدلون به غيره، يقال: عدل به، أي: جعله عديلا لكذا ومثلا له. وقال تعالىٰ: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾ إلىٰ قوله: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٩١-٩٨]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]»[(١)].

ويقول: «الله تعالىٰ لا يجوز أن يُساوَىٰ بغيرِه في شيء من الأشياء. ولهذا قال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، أي: يجعلون له عِدْلًا، والعِدل: المثل. وقد قدَّمنا أن المعادلة في كل شيء لم يفعلها أحد، فعُلِمَ أن من جعل له عِدْلا في شيء من الأشياء فقد عدل بربه»[(٢)].

فإن قيل: إن ذلك مقيد باعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المخلوق؛ لأن الطاعة والخضوع والذل لا تكون عبادة إلا بذلك القيد، كما دلت عليه النصوص الشرعية الأخرىٰ.

قيل: هذا اعتراض بمحل النزاع، واستدلال بالدعوىٰ ذاتها، فنحن لدينا نص مطلق فيجب أن نأخذ به ونعتبره في أقوالنا حتىٰ يثبت المقيد، فلا يترك العمل بموجب المطلق بمجرد دعوىٰ وجود المقيد.

ثم إنا لم نعتمد علىٰ مجرد وجود المطلق، وإنما اعتمدنا أيضا علىٰ اعتماد جماهير المفسرين لذلك المطلق، بل ظاهر كلام الطبري أن ذلك مجمع عليه.

---

(١) جامع المسائل (٣/ ٢٧٩).

(٢) جواب الاعتراضات المصرية (١١٧).

فإن قيل: إن مقتضىٰ هذا الدليل أن يحكم علىٰ كل اشتراك بين الله وبين خلقه بالشرك الأكبر، وهذا يلزم منه أن يحكم علىٰ من أشرك بين الله وبين خلقه في المشيئة، فقال: ما شاء الله وشاء فلان، بالشرك الأكبر مطلقا، وكذلك يحكم علىٰ من أقسم بأحد من الخلق بالشرك لأنه ساوىٰ بين الله وبين أحد من الخلق في الحلف وهو من خصائص الله.

قيل: هذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن هناك فرقا بين مطلق التشريك وبين المساواة، فلا شك أن مطلق التشريك يدخل في باب الشرك بمفهومه العام، وقد يكون شركا أكبر وقد يكون شركا أصغر، وأما المساواة فهي معنىٰ أخص من مطلق التشريك، فكل مساواة تشريك وليس كل تشريك مساواة، والاستدلال بذلك الدليل قائم علىٰ معنىٰ المساواة وليس قائما علىٰ معنىٰ التشريك.

ومما يدل علىٰ ذلك أن العلماء يفصلون في حالات التشريك، فيقولون مثلا: من أقسم بغير الله؛ إن قصد مطلق التعظيم فهو شرك أصغر، وإن قصد مساواة غير الله بالله في التعظيم فهو شرك أكبر، وكذلك يقولون في الشرك في الألفاظ.

الدليل الخامس: الحكم بالشرك مع اعتقاد الآلهة المجعولة،

كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥].

ومعنىٰ هذه الآية: واسأل يا محمد الرسل الذين أرسلوا من قبلك أو اسأل أقوامهم: هل جاءهم الأمر من الله بعبادة الأصنام، وهل أذن الله لهم في التعلق بها والخضوع لها[١].

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (٢٠/ ٦٠٣-٦٠٥).

والمقصود من الآية إنكار أن يكون الشرك مأمورا به أو أن يكون شريعة من شرائع الله المنزلة.

فالجعل المذكور في الآية هو الجعل الديني، أي: هل شرع الله وأباح عبادة الأصنام؟

ويصح أن يكون شاملا للجعل الكوني، أي: هل شاء الله وقدر أن يكون معه في الوجود آلهة تستحق العبادة؟ ويكون معنىٰ الآية: واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا هل أعطىٰ الله تلك الأصنام حق العبودية وجعلها آلهة تستحق العبادة معه؟

وعلىٰ كلا الاحتمالين فإن الآية دالة علىٰ أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد اتصاف المخلوق بمعنىٰ من معاني الربوبية استقلالا أو تأثيرا في قدرة الله؛ إذ إن الجعل بنوعيه يقتضي بالضرورة أن الله تعالىٰ هو المهيمن علىٰ تلك الأصنام، وأنها خاضعة له، فلو كان المخلوق لا يكون إلها في حكم الشريعة إلا إذا كان متصفا بصفات الربوبية استقلالا عن الله أو تأثيرا في قدرته بغير إذنه لما صح أن يطرح ذلك السؤال الإنكاري علىٰ المشركين؛ لأن كونه مجعولا من قبل الله ينافي كونه مستقلا أو مؤثرا في قدرته.

ومقتضىٰ هذا الإنكار: أن من عبد الأصنام وهو يعتقد أن الله جعلها آلهة سواء علىٰ جهة أن الله تعالىٰ شرعها وأباحها أو علىٰ جهة أن الله صيرها متصفة بصفات الإلهية فهو واقع في الشرك وعبادة الأوثان.

الدليل السادس: حكم الصحابة علىٰ أفعال متعددة بأنها عبادة وليس فيها اعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المعبود استقلالا أو تأثيرا:

فالمتتبع لأقوال عدد من الصحابة والتابعين يجد أنهم حكموا علىٰ أفعال كثيرة كانت في الجاهلية أو غيرها بأنها عبادة وأن فاعليها واقعون في الشرك بالله، ولا يظهر في تلك الأفعال أنها تتضمن اعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المعبود.

وسنقتصر هنا علىٰ مقامين فقط ينجلي بهما المقصود وتظهر بهما الدلالة.

المقام الأول: تفسير الصحابة لشرك التشريع الذي وقع فيه أهل الكتاب، فقد روي عن حذيفة بن اليمان أنه سئل عن قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، كانوا يعبدونهم؟ قال: «لا، كانوا إذا أحلوا لهم شيئا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئا حرموه»[١]، فجواب حذيفة رضي الله عنه بالنفي يدل علىٰ أن العبادة عنده لا يشترط فيها اعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المعبود؛ إذ لو كان يشترط ذلك عنده لقال: نعم؛ لأن أهل الكتاب نسبوا إلىٰ أحبارهم ورهبانهم معنىٰ من معاني الربوبية وهو التشريع.

وقوله في جواب السائل: «لا»، لا يقصد نفي معنىٰ العبادة من الأصل، لأن ذلك نص الآية صريحا، فلا يتصور أن يقصد حذيفة نفي ما صرح الله تعالىٰ بذكره، وإنما يقصد توسيع مفهوم العبادة، وأنه ليس محصورا في العبادات العملية المعروفة كالصلاة والصيام وغيرهما.

---

(١) المرجع نفسه (١١/٤١٨).

ويفسر هذا المعنىٰ قوله الآخر الذي جاء فيه: «قيل لحذيفة: أرأيت قول الله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ﴾ قال: «أما إنهم لم يكونوا يصومون لهم، ولا يصلون لهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئا أحله الله لهم حرموه، فتلك كانت ربوبيتهم»[(١)]، فهذا القول يفسر مراده بالعبادة المنفية في كلامه السابق، فقد ذكر أنهم لم يصلوا لهم ولم يصوموا لهم، فذكر أهم الأعمال الظاهرة التي تمثل حقيقة العبادة المعروفة عند السائلين، وهذا يدل علىٰ أن العبادة عنده لا يشترط فيها اعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المخلوق استقلالا أو تأثيرا في قدرة الله.

ومعنىٰ قوله: «فتلك ربوبيتهم»، أي: فتلك الربوبية التي حكم الله بها في كتابه، ولا يعني أنها خارجة عن حكم العبادة وحقيقتها الأساسية؛ لأن الله تعالىٰ حكم في الآية نفسها علىٰ من فعل ذلك بأنه عبد غيره.

فخلاصة ما يدل عليه كلام حذيفة أن مفهوم العبادة يدخل فيه الصلاة والصيام والتشريع، وأن الإخلال بواحد من هذه الأمور أو نحوها يدخل المرء في الإشراك بالله.

وهذا المعنىٰ جاءت فيه إشارات في كلام بعض الصحابة والتابعين، فعن السدي في قوله تعالىٰ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، قال عبد الله بن عباس: «لم يأمروهم أن يسجدوا لهم، ولكن أمروهم بمعصية الله، فأطاعوهم، فسماهم الله بذلك أربابا»[(٢)].

وقال أبو البختري: «أما إنهم لم يصلوا لهم، ولو أمروهم أن يعبدوهم من دون الله ما أطاعوهم، ولكنهم أمروهم فجعلوا حلال الله حرامه،

---

(١) المرجع نفسه (١١/ ٤١٩).

(٢) المرجع نفسه (١١/ ٤٢٠).

وحرامه حلاله فأطاعوهم، فكانت تلك الربوبية»[١].

المقام الثاني: الحكم علىٰ من قرب للصنم ذبابا بالشرك، فقد صح عن سلمان الفارسي أنه قال: «دخل رجل الجنة في ذباب ودخل النارَ رجلٌ في ذباب، قالوا: وكيف ذلك؟ قال: مر رجلان علىٰ قوم لهم صنم لا يجُوزه أحد حتىٰ يقرب له شيئا، فقالوا لأحدهما: قرب. قال: ليس عندي شيء. فقالوا له: قرب ولو ذبابا، فقرب ذبابا، فخلوا سبيله. قال: فدخل النار. وقالوا للآخر: قرب ولو ذبابا. قال: ما كنت لأقرب لأحد شيئا دون الله ﷻ. قال: فضربوا عنقه. قال: فدخل الجنة»[٢].

وجاء في بعض الألفاظ التصريح بأن ذينك الرجلين كانا مسلمين، فعند البيهقي: «مر رجلان مسلمان علىٰ قوم يعكفون علىٰ صنم لهم، فقالوا لهما: قربا لصنمنا قربانا. قالا: لا نشرك بالله شيئا. قالوا: قربا ما شئتما ولو ذبابا. فقال أحدهما لصاحبه: ما ترىٰ؟ قال أحدهما: لا نشرك بالله شيئا، فقتل فدخل الجنة. فقال الآخر بيده علىٰ وجهه فأخذ ذبابا، فألقاه علىٰ الصنم فدخل النار»[٣].

وقد اختلف العلماء في تخريج حال الرجل الذي قرب الذباب للصنم مع أن ظاهره الإكراه، وهو مانع من الحكم بالشرك ودخول النار، فمنهم من ذكر أن الإعذار بالإكراه خاص بهذه الأمة، ومنهم من ذكر أن الإعذار متعلق بالقول لا بالفعل، وما وقع من ذلك الرجل فعل لا قول. ومنهم من

---

(١) نقله عنه الثعلبي في تفسيره (٥/ ٣٤).

(٢) أخرجه أحمد في الزهد رقم (٨٤)، وابن أبي شيبة رقم (٣٣٧٠٩)، وهو أثر صحيح، انظر سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني، رقم (٥٨٢٩).

(٣) شعب الإيمان (٥/ ٤٨٥).

ذكر أن ذلك الرجل لم يكن مكرها، وإنما كان مستخفا بالأمر ومستسهلا له[١].

والأقرب أن ذلك الرجل أقدم علىٰ التقرب إلىٰ الصنم مستخفا بفعله، ويدل علىٰ ذلك ما جاء في رواية ابن أبي شيبة أنه قال: «فقالوا: قدم ولو ذبابا. فقال: وأيش ذباب!»، فهذا يدل علىٰ أنه مستخف بفعله، وهو الذي يدل عليه سياق الأثر في جملته وفكرته الأساسية[٢].

ووجه الشاهد من هذا الأثر أن الصحابي الجليل حكم علىٰ من قرب إلىٰ الصنم ذبابا بأنه واقع في الشرك بالله تعالىٰ، ولا يظهر من حال القصة أنهم طلبوا منه أن يعتقد أن صنمهم يؤثر في الكون أو أن له سلطة علىٰ قدرة الله تعالىٰ وإرادته، وإنما غاية ما طلبوا أن يظهر الخضوع له بالتقرب إليه بإسالة الدم، ولأجل هذا جعلوا طلبهم ذلك عاما لكل من يمر علىٰ الصنم وينصرف عنه، ومع ذلك حكم علىٰ فعله بأنه داخل في دائرة العبادة لغير الله، ولو كان سلمان الفارسي رضي الله عنه يعتقد أن العبادة لغير الله لا تكون إلا باعتقاد أن المخلوق يتصرف في الكون بذاته أو يؤثر في قدرة الله لما حكم علىٰ ذلك الفعل بالشرك، ويؤكد ذلك أنه ساق القصة ليبين خطورة العمل ولو كان قليلا، فلو كان المناط المؤثر عنده في الحكم الاعتقاد القلبي فقط لما صح له ذلك الحكم.

ورواية البيهقي تدل علىٰ أن سلمان كان يتحدث عن حقيقة الشرك، ولهذا قال: «قالا: لا نشرك بالله شيئا»، فأشار إلىٰ أن ما طُلب منهما داخل في مفهوم العبادة، وصرفه لغير الله شرك.

---

(١) انظر: فتح الحميد، ابن منصور (٢/ ٥٩٠).

(٢) انظر: القول المفيد، العثيمين (١/ ٢٩٣).

ولا بد من التنبيه علىٰ أنه لا فرق بين أن يكون سلمان الفارسي ناقلا لهذه القصة عن بني إسرائيل أو كان ذاكرا لها من قبل نفسه علىٰ جهة الرمزية؛ لأن العبرة في إقراره بمضمونها ومدلولها.

فهذه المقامات تبين أن الصحابة حكموا علىٰ أحوال متعددة بأنها عبادة وأن الانحراف فيها يدخل في باب الإشراك بالله من غير أن يكون فيها اعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المخلوق.

الدليل السابع: أصل المعنىٰ اللغوي،

فقد سبق بيان أن مقالات علماء اللغة تكاد تتفق علىٰ أن أصل معنىٰ العبادة في اللغة يرجع إلىٰ الذل والخضوع، وكُشفت دلالة هذا الدليل بما يكفي فيما سبق.

فإن قيل: قال أبو الهيثم: «الله أصله: إلاه، قال الله ﷻ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، قال: ولا يكون إلها حتىٰ يكون معبودا، وحتىٰ يكون لعابده خالقا ورازقا ومدبرا وعليه مقتدرا، فمن لم يكن كذلك، فليس بإله، وإن عُبد ظلما، بل هو مخلوق ومتعبد»(١)، فقوله يدل علىٰ أن معنىٰ الإلهية مرتبط بالربوبية، فلا يكون الإله معبودا حتىٰ يكون خالقا رازقا، فلا يصح أن يقال: إن معنىٰ العبادة في اللغة لا يتضمن معنىٰ الربوبية.

قيل: هذا الفهم غير صحيح، لأن أبا الهيثم لا يتحدث عن مفهوم العبادة، وإنما يتحدث عن مفهوم الإله الحق، فقد ذكر أن من فقد صفات الربوبية فهو ليس بالإله، وهو لا يقصد أنه لا يسمىٰ إلها، فهذا مخالف

---

(١) تهذيب اللغة، الأزهري (٦/ ٢٢٤)، ولسان العرب، ابن منظور (١٣/ ٤٦٧).

لضرورة ما هو موجود في القرآن من إطلاق لفظ الإله على الأصنام الباطلة، وإنما يقصد أنه لا يعد إلها حقا، وإن أطلق عليه لفظ الإله، ولهذا حكم على من عُبد وهو غير متصف بصفات الربوبية بأنه عبد ظلما، ولو كان يرى أن العبادة لا تكون إلا مع الاتصاف بالربوبية لما حكم بذلك الحكم.

وما ذكره حق، فإنه لا أحد يستحق أن يُعبد إلا من هو متصف بصفات الربوبية، ولا يوجد أحد متصف بها إلا الله تعالى، فهو وحده المستحق للعبادة.

ومما يدل على ذلك أنه ذكر كلامه في سياق الحديث عن تفسير لفظ الله، فهو في الحقيقة يتحدث عما يتعلق بالخالق سبحانه ولا يتحدث عن التفسير اللغوي المجرد، ومما يقوي ذلك أن الواحدي ذكر أن معنى اسم الله: هو المستحق للعبادة، ثم ذكر قول أبي الهيثم(١)، فصنيعه يدل على أنه فهم أن أبا الهيثم يتحدث عن الاستحقاق وليس عن مطلق معنى الإله.

ثم لو كان أبو الهيثم يقصد أن الإله من حيث الإطلاق لا يكون إلها معبودا حتى يكون لعابده خالقا ورازقا ومدبرا وعليه مقتدرا، للزم من ذلك نفي الشرك عن كثير من كفار العرب؛ لأنهم لا يعتقدون أن أصنامهم يجتمع فيها الخلق والرزق والتدبير والقدرة، وأنهم شاركوا الله في كل ذلك، فمشركو العرب لا يعتقدون أن أصنامهم تشارك الله في كل صفات الربوبية كما هو معلوم.

ومما يدل على ذلك أن علماء العربية حين عللوا تسمية العرب الشمس وغيرها آلهة، أرجعوا ذلك إلى مطلق التعظيم والعبادة ولم يجعلوها مقيدة

(١) انظر: الوسيط في التفسير (١/ ٦٤).

باعتقاد الربوبية، وفي بيان هذا يقول أبو علي الفارسي -بعد أن ذكر أن العرب تسمي الشمس «إلاهة»-: «فكأنهم سموها «إلاهة» علىٰ نحو تعظيمهم لها وعبادتهم إياها، وعن ذلك نهاهم الله ﷻ وأمرهم بالتوجه في العبادة إليه دون ما خلقه وأوجده بعد أن لم يكن»(١)، ويقول ابن سيده: «إنما سميت بذلك لأنهم كانوا يعظمونها ويعبدونها»(٢)، وهو قد فسر العبادة بأنها غاية الذل والخضوع كما سبق نقله عنه.

فإن قيل: نحن لا نخالف بأن مفهوم العبادة في اللغة لا يتضمن الدلالة علىٰ قيد اعتقاد الربوبية، ولكن ذلك ليس مشكلا؛ لأنا نقول: هناك فرق بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية، فالشريعة قيدت مفهوم العبادة اللغوي بوجوب اعتقاد الربوبية في المعبود، كما فعلت في الصلاة والزكاة والصيام وغيرها فلا يصح الاستدلال باللغة علىٰ قولكم.

قيل: هذا الاعتراض غير صحيح ويدل علىٰ عدم صحته ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أنا إذا تجاوزنا مسألة الأسماء الشرعية وما فيها من خلاف طويل بين الأصوليين، فإن مقتضىٰ ذلك أن الله تعالىٰ خاطب العرب في أصل الدين وحكم عليهم بالشرك بناء علىٰ معنىٰ لا يعرفونه في لغتهم، فإذا كان تقييد العبادة بالربوبية من وضع الشريعة، فكيف عرف العرب أول خطاب جاءهم من الله بالأمر بعبادته سبحانه أو بألا يعبدوا إلا الله؟ وكيف أدركوا حكم الله تعالىٰ عليهم بأنهم يعبدون غيره؟

إن مفهوم العبادة ليس كغيره من المفاهيم الشرعية الأخرىٰ، فهو يمثل أصل دين الإسلام وجوهر دعوة النبي ﷺ، فهو من المفاهيم التأسيسية

(١) الإغفال (١/ ٤١).

(٢) المحكم والمحيط الأعظم (٤/ ٣٥٨).

الأولية التي لا بد أن يكون جوهر معناها وأساسه معروفا عند المخاطبين، فإذا قال لهم النبي ﷺ: اعبدوا الله أو لا تعبدوا الأصنام، أو إنكم مشركون لكونكم تعبدون الأوثان، فلا بد أن يكون هذا الكلام معروفا في أساس لغة العرب، ولا يصح أن يكون جوهر معناه وأساسه مبنيا علىٰ قيد ليس معروفا عندهم.

وعلىٰ التسليم بأن الشريعة جاءت بتقييدات في مفهوم العبادة، فإن تلك التقييدات لا تكون في جوهر معناه وأساسه، وإنما تكون فيما تتحقق به العبادة من الأعمال والاعتقادات، فلا شك أن الشريعة حددت للناس الأعمال التي تدخل في العبادة والأعمال التي لا تدخل فيها، ولكن هذا التحديد ليس راجعا إلىٰ جوهر معنىٰ العبادة وأساسه، وإنما إلىٰ ما يتحقق به ذلك المعنىٰ.

الأمر الثاني: أنا لم نستدل بأصل المعنىٰ اللغوي وحده، وإنما استدلالنا به ضمن حزمة من الأدلة الشرعية المتفقة معه في الدلالة والمقتضىٰ، فهو إذن أتىٰ ضمن غيره وليس وحده، ويصح أن يكون دليلا معضدا مقويا وليس دليلا مؤسسا.

الأمر الثالث: علىٰ فرض أنا لم نستدل إلا بدليل اللغة فقط، فهو في هذه الحالة يصح أن يكون دالا علىٰ مفهوم العبادة، لأنه إذا ثبت أن دليل اللغة يدل علىٰ إبطال تقييد العبادة بالربوبية فإن ذلك يدل علىٰ إثبات صحة نقيضه، لأن بطلان النقيض يدل علىٰ صحة ما ينقضه، ونحن ليس لدينا إلا احتمالان: إما أن تكون العبادة مقيدة بالربوبية وإما ألا تكون مقيدة بها، فإن بطل الأول ثبت الثاني، كما هو مقرر في علم المنطق.

نقد القول باشتراط اعتقاد الربوبية في مفهوم العبادة:

انحرف في تحديد مفهوم العبادة عدد من المتأخرين والمعاصرين، فذهبوا إلىٰ أنه لا يتحقق إلا باعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المعبود، فالمرء لا يكون متصفا بصفة العبودية حتىٰ يعتقد في المعبود شيئا من الربوبية، فإن لم يعتقد فهو ليس عبادة ولا يصح وصفه بالعبودية.

فلا يكون الإنسان في حكم الشريعة عابدا لغيره من المخلوقات حتىٰ يعتقد فيه أنه يتصرف في الكون بذاته استقلالا عن الله أو يعتقد فيه أنه يغالب الله تعالىٰ ويؤثر في قدرته وإرادته، وأما إذا لم يعتقد فيه هذا الاعتقاد حتىٰ ولو خضع له غاية الخضوع وتذلل له نهاية التذلل وصرف له جميع أنواع الطاعات والعبادات فإنه لا يكون عابدا له.

ومقالاتهم التي فيها التصريح بهذا المعنىٰ متعددة في ألفاظها ومختلفة في منطلقاتها ومآخذها، يقول القضاعي المتأخر: «مسمىٰ العبادة لا يدخل فيه شيء من التوسل والاستعانة وغيرها، بل لا يشبه بالعبادة أصلا، فإن كل ما يدل علىٰ التعظيم لا يكون من العبادة إلا إذا اقترن به اعتقاد الربوبية بذلك المعظم أو صفة من صفاتها الخاصة بها»(١)، ويقول النقوي: «العبادة هي الخضوع مع اعتقاد الألوهية»(٢)، ويقصد بها الربوبية لأنه يذهب إلىٰ عدم الفرق بينهما، ويقول القفي: «لا يفهم من معنىٰ العبادة شرعا إلا أنها الإتيان بأقصىٰ الخضوع قلبا باعتقاد الربوبية في المخضوع له»(٣).

---

(١) البراهين الساطعة (٣٨١).

(٢) كشف النقاب عن عقائد ابن عبد الوهاب (٤٤)

(٣) التوسل والزيارة (١٦).

ويقول محمد عبد الحميد: «العبادة شرعا غاية التذلل والخضوع لمن يعتقد له الخاضع بعض صفات الربوبية، كما ينبي عنه مواقع استعمالها في الشرع، فغاية الخضوع لا تكون عبادة بمجردها حتىٰ تكون علىٰ وجه خاص، وهو اعتقاد الخاضع ثبوت صفة من صفات الربوبية للمخضوع»[١].

فالعبادة عندهم هي اعتقاد أو قول أو عمل من أعمال القلوب، أو لفظ من ألفاظ اللسان أو فعل من أفعال الجوارح وجه إلىٰ من يعتقد فيه الألوهية أو الربوبية من دون الله.

وترتب علىٰ اشتراطهم هذا أن أضحىٰ مفهوم الإشراك بالله تعالىٰ مقيدا باعتقاد أن المخلوق مؤثر في الكون بذاته استقلالا عن الله أو اعتقاد أنه يغالب الله تعالىٰ ويؤثر في قدرته وإرادته، فلا تتحقق حقيقة الشرك في معين ما حتىٰ يعتقد هذا الاعتقاد في مخلوق من المخلوقات، فمهما فعل من العبادات الظاهرة، ومهما قام في قلبه من الخضوع والذل لمخلوق ما، فإنه ما دام لم يعتقد فيه ذلك الاعتقاد فهو غير واقع في الشرك بالله تعالىٰ.

وفي بيان هذا المعنىٰ يقول زيني دحلان: «الذي يوقع في الإشراك هو اعتقاد ألوهية غير الله أو اعتقاد التأثير لغير الله . . . ولا يعتقد أحد من المسلمين ألوهية غير الله ولا تأثير أحد سوىٰ الله»[٢]، ويقول الخميني في بيان مفهوم الشرك: «طلب شيء من أحد غير الله باعتباره ربا، وما عدا ذلك فليس شركا»[٣]، ويقول علوي مالكي: «لا يكفر المستغيث إلا إذا

---

(١) الرد علىٰ بعض المبتدعة من الطائفة الوهابية (١٠)، بواسطة: دعاوىٰ المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عبد العزيز آل عبد اللطيف (٣٣٤).

(٢) الدرر السنية في الرد علىٰ الوهابية (٣٤)

(٣) الحكومة الإسلامية (٥٢).

اعتقد الخلق والإيجاد لغير الله»[١].

وهذا القول بدعة منكرة لم يُعرف لها وجود في القرون المتقدمة، وإنما ظهرت في عصر متأخر في التاريخ الإسلامي، ثم تبناها عدد من المتأخرين من غير علم منهم ولا تحرير.

وبطلان هذا القول جاء من جهة النفي لا من جهة الإثبات، أي: إن القيد الذي يقوم عليه قيد صحيح معتبر، فمن اعتقد في غيره أنه متصف بصفات الربوبية وصرف إليه شيئا من العبادة فقد عبده، ومن اعتقد في مخلوق أنه متصف بالربوبية فقد أشرك مع الله، ولكن الخطأ فيه جاء حين قالوا: إن مفهوم العبادة لا يتحقق إلا بذلك القيد، ومتىٰ ما انتفىٰ: انتفىٰ مفهوم العبادة، فنفوا وصف العبادة والشرك عن كثير من الأعمال التي لم يتوفر فيها اعتقاد الربوبية.

ونقدنا لهذا القول إنما يتوجه إلىٰ جهة النفي لا إلىٰ جهة الإثبات، فنحن لا نقول: إن اعتقاد الربوبية لا يؤثر في مفهوم العبادة والشرك، ولكننا نقول: إن مفهوم العبادة غير مقيد به، وجميع الأدلة والمناقشات التي نسوقها إنما هي لإثبات بطلان النفي الحصري وليست لإثبات اعتبار معنىٰ الربوبية من حيث الأصل.

وإثبات بطلان هذا القول من جهة النفي الحصري تضافرت عليه أدلة متعددة، ويمكن إجمالها في الأمور التالية:

الأمر الأول: أن هذا القول يتضمن تشويها عظيما لجوهر الدين وتحريفا ضخما لأكبر حقيقة فيه، فحقيقته ترجع إلىٰ أن العبادة عبارة عن

(١) مفاهيم يجب أن تصحح (١٨٧).

معنىٰ قلبي، والشرك عبارة عن اعتقاد قلبي لا أثر للعمل الظاهر في تحقق أصله؛ وذلك أن اعتقاد معنىٰ الربوبية في مخلوق استقلالا عن الله أو تأثيرا في قدرته يعد شركا سواء اقترن به عمل في الظاهر أو لم يقترن، فنهاية هذا القول ترجع العبادة والشرك إلىٰ عمل القلب فقط، كما هو الحال في مذهب الإرجاء في الإيمان.

فمن المعلوم أن مفهوم العبادة هو أعظم حقيقة جاء بها الإسلام، وهو الركيزة الأساسية التي يقوم عليها بنيانه، فإن تحولت هذه الركيزة إلىٰ معنىٰ قلبي لا أثر لأعمال الجوارح فيه، فإن ذلك يعني أن أعظم حقيقة في الإسلام تحولت إلىٰ اعتقاد قلبي.

وفي هذا الموضع لا بد من بيان العلاقة بين الانحراف في مفهوم العبادة والانحراف في مفهوم الإيمان، فقد ذهب بعض الدارسين إلىٰ أن الانحراف في مفهوم العبادة مبني علىٰ الانحراف في مفهوم الإيمان ومتأثر به، فجعل يقول: إن الإرجاء له أثر في تقرير مفهوم العبادة عند بعض المتكلمين، فمن قال من المتأخرين منهم بأن العبادة مقيدة باعتقاد الشرك إنما بناه علىٰ قوله في الإرجاء.

وهذا التوصيف غير دقيق؛ لأن مفهوم العبادة أوسع من مفهوم الإيمان، فهو يشمل الإيمان وغيره، ولهذا ترىٰ بعض العلماء يقول: التوحيد أجل العبادات، والإيمان من أعظمها، والإحسان أعلاها.

فالتأثر والتأثير بين الانحراف في تلك الحقائق متبادل وليس من جهة واحدة، فالانحراف في حقيقة العبادة يؤثر في القول في حقيقة الإيمان من جهة، والانحراف في حقيقة الإيمان يؤثر في القول في حقيقة العبادة من جهة.

وبيان ذلك أن يقال: إن مقتضىٰ الإرجاء يرجع إلىٰ إخراج العمل الظاهر من حقيقة الإيمان، ولكن ذلك لا يستلزم أن يجعل مفهوم العبادة القلبي منحصرا في اعتقاد الربوبية، فقد يقول المرجئ: إن العبادة هي غاية الذل والخضوع ولا يدخل فيها العمل الظاهر، من غير أن يقول: إن تلك المعاني القلبية مقيدة باعتقاد الربوبية، وينتهي إلىٰ أن تحقق غاية الذل والخضوع كافٍ في تحقق وصف العبادة من غير إضافة ذلك القيد.

ولكن من قيد العبادة باعتقاد الربوبية وجعل جوهرها قائما عليه فإنه يلزمه أن يخرج العمل الظاهر من مفهوم العبادة، وينتهي إلىٰ الإرجاء؛ لأنه إذا كان جوهر العبادة يقوم علىٰ اعتقاد الربوبية فلا أثر لأي عمل آخر في تحقيق أصل معناه في المعين، فالانتهاء إلىٰ الإرجاء في هذه الحالة أثر وليس أصلا.

فظهر بهذا التوضيح أن أثر الإرجاء في حقيقة العبادة منحصر في جهة منزلة العمل الظاهر منها، وليس له أثر من جهة تحديد الاعتقاد القلبي، وأن تقييد العبادة باعتقاد الربوبية له أثر في إخراج العمل الظاهر من الإيمان.

فمن قال بتقييد العبادة باعتقاد الربوبية يلزمه القول بالإرجاء، ولكن من قال بالإرجاء لا يلزمه القول بتقييد العبادة باعتقاد الربوبية، وإنما يلزمه إخراج العمل الظاهر منها فقط، فليس كل العلماء الذين قالوا بالإرجاء يقولون بتقييد العبادة باعتقاد الربوبية؛ لأن ذلك ليس لازما لقولهم.

فثبت بهذا أن إطلاق القول بأن الانحراف في مفهوم العبادة مبني علىٰ الانحراف في مفهوم الإيمان ليس دقيقا، بل هو خطأ بين.

الأمر الثاني: أنه مناقض للدلالات الشرعية الظاهرة المتضافرة، وقد سبق ذكر بعضها فيما سبق، وهي أدلة شرعية ولغوية واضحة الدلالة في إثبات بطلان هذا القول وإثبات نقيضه.

الأمر الثالث: أنه مناقض للإجماع ولما هو معلوم من الدين بالضرورة، فهناك تقريرات متعددة لكثير من العلماء في عدد من الأبواب والمسائل تدل علىٰ أن اشتراط اعتقاد الربوبية في العبادة والشرك مخالف للإجماع، ومن ذلك قول الرازي: «أجمع كل الأنبياء ﷺ علىٰ أن عبادة غير الله تعالىٰ كفر سواء اعتقد في ذلك الغير كونه إلها للعالم أو اعتقدوا فيه أن عبادته تقربهم إلىٰ الله تعالىٰ؛ لأن العبادة نهاية التعظيم. ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الإنعام والإكرام»[١]، ويوافق أبو حيان الرازي فينقل كلامه موافقا له[٢].

ومن المواضع التي تدل علىٰ مخالفة ذلك القول للإجماع: اتفاق العلماء علىٰ الحكم بالكفر علىٰ السجود للصنم من غير تقييد منهم لذلك بشيء من معاني الربوبية، وفي ذلك يقول القاضي عياض: «كذلك نكفر بكل فعل أجمع المسلمون أنه لا يصدر إلا من كافر، وإن كان صاحبه مصرحا بالإسلام مع فعله ذلك الفعل، كالسجود للصنم، وللشمس، والقمر، والصليب، والنار»[٣].

وكشف المعلمي عن علة ذلك الحكم فقال: «وقع الاتفاق علىٰ أن السجود للصنم أو الشمس أو نحوهما ردة تخرج من الإِسلام إلا المكرَه بشرطه، ولم يشترط في الحكم بِردَّة الساجد للصنم أو الشمس أن يُسَمّي ما سجد له إلهًا أو يُسَمِّي سجوده عبادةً، بل لو كان حال السجود معلنًا بثباته علىٰ شهادة أن لا إله إلا الله وكانت هناك قرينة تدل أن سجوده إنما كان

(١) التفسير الكبير (٢٦/ ٤٢١).

(٢) انظر: البحر المَحيط (٥/ ١٥٧).

(٣) الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ (٢/ ٦١١).

لغرض عارض، كأن جُعل له مال عظيم علىٰ السجود فسجد، لم يُفِدْه ذلك ظاهرا ولا باطنا. والسر في ذلك: أنَّ سبب الكفر ها هنا ليس محصورا فيما يدل عليه السجود من الاعتقاد في الشمس، بل له وجه آخر وهو الإقدام علىٰ ما عُلم أنه في حكم الشرع كفر، فالإقدام عليه بغير إكراه دليل واضح علىٰ رضاه بأن يكون كافرا»[1].

وكذلك نقل ابن تيمية الإجماع علىٰ تكفير من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويستغيث بهم، حيث يقول: «فمن جعل الملائكة والأنبياء وسائط يدعوهم، ويتوكل عليهم، ويسألهم جلب المنافع ودفع المضار، مثل أن يسألهم غفران الذنوب، وهداية القلوب، وتفريج الكروب، وسد الفاقات، فهو كافر بإجماع المسلمين»[2]، ويقول موضحا الكلام السابق: «من الشرك أن يدعو العبد غير الله كمن يستغيث في المخاوف والأمراض والفاقات بالأموات والغائبين، فيقول: يا سيدي الشيخ فلان لشيخ ميت أو غائب فيستغيث به ويستوصيه ويطلب منه ما يطلب من الله من النصر والعافية؛ فإن هذا من الشرك الذي حرمه الله ورسوله باتفاق المسلمين»[3].

ونبه ابن تيمية علىٰ أن اشتراط اعتقاد الربوبية في المخلوق في الشرك مخالف لما هو معلوم من الدين بالضرورة فيقول: «كان من أتباع هؤلاء المشركين من يسجد للشمس والقمر والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالىٰ، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس

---

(١) رفع الاشتباه عن معنىٰ العبادة والإله -ضمن آثار المعلمي- (٢/ ٢٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١/ ١٢٤)، وهذا الإجماع نقله عدد من العلماء علىٰ جهة الإقرار به والتسليم، ومنهم: ابن مفلح في الفروع (٦/ ١٦٥)، والمرداوي في الإنصاف (١٠/ ٣٢٧)، والحجاوي في الإقناع (٤/ ٢٩٧)، وابن حجر الهيتمي في قواطع الإسلام (٢١٣).

(٣) المرجع السابق (١١/ ٦٦٣).

بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سببا وواسطة لم أكن مشركا. ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك»(١).

ويقول ابن عبد الهادي: «ولو جاء إنسان إلىٰ سرير الميت يدعوه من دون الله ويستغيث به، كان هذا شركا محرما بإجماع المسلمين»(٢).

ونقل السنوسي الإجماع علىٰ كفر من عبد الأصنام لأجل أن تقربه إلىٰ الله أو لأجل التقليد فقط، حيث يقول: «أنواع الشرك ستة: شرك الاستقلال: وهو إثبات إلهين مستقلين كشرك المجوس، وشرك التبعيض: وهو تركيب الإله من آلهة كشرك النصارىٰ، وشرك التقريب: وهو عبادة غير الله ليقرب إلىٰ الله زلفىٰ، كشرك متقدمي الجاهلية، وشرك التقليد: وهو عبادة غير الله تبعا للغير، كشرك متأخري الجاهلية، وشرك الأسباب: وهو إسناد التأثير للأسباب العادية، كشرك الفلاسفة والطبائعيين ومن تبعهم علىٰ ذلك، وشرك الأغراض: وهو العمل لغير الله، فحكم الأربعة الأولىٰ الكفر بإجماع»(٣).

ويقول صنع الله الحلبي منكرا علىٰ من تعلق بالأولياء في زمنه: «هذا وإنه قد ظهر الآن بين المسلمين جماعات يدّعون أن للأولياء تصرفات في حياتهم وبعد الممات، ويستغاث بهم في الشدائد والبليات، وبهم تكشف

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٧).

(٢) الصارم المنكي (٤٣٦).

(٣) شرح المقدمات السنوسية (٣٣)، وحكم السنوسي علىٰ اعتقاد التأثير العادي في الأسباب بالشرك مبني علىٰ أصله في إنكار تأثير الأسباب، والسنوسي له كلام آخر يفسر فيه معنىٰ الإله بما يرجع إلىٰ معنىٰ الربوبية، والشاهد من كلامه المنقول هنا حكمه علىٰ شرك التقليد المذكور في النوع الثاني.

المهمات، فيأتون قبورهم وينادونهم في قضاء الحاجات . . . وهذا -كما ترىٰ- كلام فيه تفريط وإفراط، بل فيه الهلاك الأبدي والعذاب السرمدي، لما فيه من روائح الشرك المحقق، ومصادمة الكتاب العزيز المصدق، ومخالفة لعقائد الأئمة وما اجتمعت عليه الأمة»[١].

فهذه الإجماعات وإن كانت ليست متوجهة إلىٰ ذلك القيد مباشرة، فإنها دالة علىٰ بطلانه لكونها تقرر معاني متناقضة معه تمام المناقضة.

الأمر الرابع: أنه يلزم عن اشتراط تقييد العبادة والشرك بالربوبية لوازم باطلة، ومن المعلوم أن فساد اللازم يدل علىٰ فساد الملزوم بالضرورة، ومن أهم اللوازم المترتبة علىٰ ذلك الاشتراط: أنه يلزم علىٰ ذلك القول أن يزول وصف الشرك عن صنيع من دعا الله تعالىٰ أن يعطيه صفات الربوبية، أو دعا أن يجعله الله معبودا معه، كأن يقول: اللهم أعطني مفاتيح الغيب أو اجعلني مدبرا للكون معك، أو اجعلني ممن يعبد معك فيصلىٰ لي ويصام تقربا إلي، ونحوها من الدعوات؛ بحجة أنه لم يطلب الاستقلال عن الله، وإنما طلب تفويض الله له.

وهذا الصنيع كفر لأنه طلب للشراكة مع الله تعالىٰ فيما يختص به من معاني الربوبية التي لا يتصف بها إلا الخالق الرازق، وحكم عدد من العلماء علىٰ هذه الصورة بالكفر، ففي سياق حديث القرافي عن قاعدة ما يكون من الدعاء كفرا وما لا يكون قال: «أن تعظم حماقة الداعي وتجرؤه فيسأل الله تعالىٰ أن يفوض إليه من أمور العالم ما هو مختص بالقدرة والإرادة الربانية من الإيجاد والإعدام والقضاء النافذ المحتم، وقد دل القاطع العقلي علىٰ استحالة ثبوت ذلك لغير الله تعالىٰ، فيكون طلب ذلك

(١) سيف الله علىٰ من كذب علىٰ أولياء الله (٢٣).

طلبا للشركة مع الله تعالىٰ في الملك، وهو كفر، وقد وقع ذلك لجماعة من جهال الصوفية فيقولون: فلان أعطي كلمة «كن» ويسألون أن يعطوا كلمة «كن» التي في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وما يعلمون معنىٰ هذه الكلمة في كلام الله تعالىٰ ولا يعلمون ما معنىٰ إعطائها إن صح أنها أعطيت.

وهذه أغوار بعيدة الروم علىٰ العلماء المحصلين فضلا عن الصوفية المتخرصين، فيهلكون من حيث لا يشعرون، ويعتقدون أنهم إلىٰ الله تعالىٰ متقربون، وهم عنه متباعدون، عصمنا الله تعالىٰ من الفتن وأسبابها والجهالات وشبهها»[١].

بل يلزم عنه أنه يصح أن يقال: إن دعاء اللات والعزىٰ ومناة وغيرها من أصنام المشركين لا يكون شركا إلا إذا اعتقد الداعي فيها معنىٰ من معاني الربوبية، وأما إذا لم يعتقد فإنه لا يكون واقعا في الشرك حينئذ!!، وهذا لازم شنيع البطلان.

وقد استدل أصحاب هذه الدعوىٰ بأدلة متعددة، ترجع أصولها إلىٰ أربعة عشر نوعا، وكل نوع يدخل تحته عدد من الأمثلة، ومناقشة ما فيها من خلل مما يطول به المقام[٢].

المسألة الثانية: حقيقة الأفعال التي يقع بها التعبد:

إدراك حقيقة الأفعال التي يقع بها التعبد مهم في تأصيل أحكام توحيد العبادة وما يناقضه من الشرك؛ وذلك أن إدراكها يكشف عن المناطات

---

(١) الفروق (٤/ ٢٦٢).

(٢) انظر: تحقيق الإفادة بتحرير مفهوم العبادة، سلطان العميري (١٤٥-٢١٢).

المؤثرة في الأحكام، ويساعد علىٰ ضبط الأقسام التي تنقسم إليها تلك الأفعال، ويؤدي إلىٰ دقة التعبير عن الأحكام الشرعية المختلفة، **والأفعال التي يقع بها التعبد نوعان**:

النوع الأول: أفعال هي عبادة محضة، وهي الأفعال التي لم ترد في الشريعة إلا مُتَعبَّدا بها، كالصلاة والصيام والحج والوضوء التسبيح وغيرها.

وهذه العبادات المحضة دالة علىٰ غاية الخضوع والتذلل بوضع الشريعة، فكل عمل جعلته الشريعة عبادة محضة، فمعنىٰ ذلك أن الشريعة قررت أن ذلك الفعل في مقياسها دال علىٰ ما تقصده من معاني الخضوع والتذلل، فالشريعة جعلت الصلاة عبادة محضة، فمعنىٰ ذلك أن الصلاة في مقياسها دالة علىٰ جوهر العبادة ولبها القلبي.

فلا يحق لأحد أن يقول: إن الصلاة قد لا تدل علىٰ غاية التذلل والخضوع في الشريعة، ولهذا يجوز صرفها لغير الله في بعض الأحوال، فإن هذا القول محادة لله ورسوله.

وبناء عليه، فكل من جعل عبادة من العبادات المحضة لغير الله فهو واقع في الشرك الأكبر[١]؛ ويصح أن يقال فيه: إنه صرف عبادة لغير الله، ومن صرف عبادة لغير الله فقد وقع في الشرك.

النوع الثاني: أفعال محتملة، وهي الأفعال التي تكون في بعض صورها عبادة لله، وفي بعض صورها ليست عبادة ويجوز فعلها من أجل

(١) تنبيه: كثير من الشراح يقول: من صرف العبادة لغير الله فهو مشرك، وهذا التركيب يأتي كثيرا من حيث الأصل في بيان حكم الفعل نفسه، وليس في بيان حكم كل فاعل، فلا يفهم منهم بمجرد إطلاقه عدم الإعذار في مسائل الشرك، كما هو الحال في قول أئمة السلف: من قال القرآن مخلوق فهو كافر، فهذا القول لا يدل علىٰ أنهم يكفرون كل من قال بهذا القول، ولو كان معذورا.

المخلوقين، كالسجود والقيام والذبح والحب والخوف والسؤال والدعاء والاستعانة والاستغاثة والتقرب والحمد والشكر والقنوت وغيرها من الأفعال.

ومن أمثلة ذلك في النصوص الشرعية: قوله تعالىٰ: ﴿فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ [الكهف: ٩٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾ [القصص: ١٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾ [لقمان: ١٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الأحزاب: ٣١]، ومن ذلك أن امرأة ابن مسعود لما سمعت النبي ﷺ يحث علىٰ الصدقة خرجت بحليها، فقال لها ابن مسعود: أين تذهبين بهذا الحلي؟ قالت: «أتقرب به إلىٰ الله ورسوله»(١)، ومن ذلك أن عمرو بن العاص قال حين بايع النبي ﷺ: «يا رسول الله، إني أبايعك علىٰ أن تغفر لي ما تقدم من ذنبي»(٢)، وغيرها من النصوص، وأما ورود هذه الأفعال وغيرها في حق الله فهي أشهر من أن تذكر.

وهذه الأفعال المحتملة ليست دالة علىٰ غاية التذلل والخضوع بنفسها؛ إذ لو كانت دالة علىٰ ذلك بنفسها لما أباحت الشريعة فعلها لغير الله؛ لأن الشريعة لا تبيح صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله في أي زمان ومكان.

وفي الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول السمعاني: «فإن قال قائل: كيف جاز السجود لغير الله؟ وإذا جاز السجود لغير الله فلم لا تجوز العبادة لغير الله؟ والجواب: أن العبادة نهاية التعظيم، ونهاية التعظيم لا تجوز إلا لله؛ وأما السجود: نوع تذلل وخضوع بوضع الخد علىٰ الأرض وهو دون

---

(١) رواه أحمد (٨٨٦٢) وابن خزيمة في صحيحه (٢٤٦١).

(٢) رواه أحمد (١٧٧٧٧)، وحسن إسناده عدد من الدارسين.

العبادة، فلم يمتنع جوازه للبشر كالانحناء»[١].

وهذا المعنىٰ أشار إليه ابن تيمية في قوله: «أما الخضوع والقنوت بالقلوب والاعتراف بالربوبية والعبودية فهذا لا يكون علىٰ الإطلاق إلا لله ﷻ وحده، وهو في غيره ممتنع باطل، وأما السجود فشريعة من الشرائع، إذ أمرنا الله تعالىٰ أن نسجد له، ولو أمرنا أن نسجد لأحد من خلقه غيره لسجدنا لذلك الغير طاعة لله ﷻ إذ أحب أن نعظم من سجدنا له، ولو لم يفرض علينا السجود لم يجب البتة فعله»[٢].

ويقول النووي: «وليس من هذا ما يفعله كثير من الجهلة من السجود بين يدي المشايخ، بل ذلك حرام قطعا بكل حال سواء كان إلىٰ القبلة أو غيرها وسواء قصد السجود لله تعالىٰ أو غفل، وفي بعض صوره ما يقتضي الكفر أو يقاربه»[٣]، فظاهر كلامه أنه ليس كل سجود لغير الله يكون شركا أكبر.

ويقول السفاريني: «السجود لغير الله إما أن يكون علىٰ وجه العبادة بدعوىٰ أن المسجود له إله، كصنم، أو لا، كالسجود لنحو الوالد والظلمة والمشايخ، فالأول كفر بالإجماع، والثاني حرام من الكبائر، وقد يكفر فاعله»[٤].

فالذبح مثلا قد يكون عبادة لله تعالىٰ وقد يكون عادة، وقد يكون عبثا، وقد يكون إكراما للضيف، وقد يكون عبادة لغير الله تعالىٰ، وكذلك

---

(١) تفسير القرآن (٣/ ٦٧).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٣٦٠).

(٣) المجموع شرح المهذب (٤/ ٦٩).

(٤) الذخائر في منظومة الكبائر (٣٧٣).

الخوف قد يكون عبادة لله تعالىٰ، وقد يكون خوفا طبيعيا، وقد يكون عبادة لغير الله، وكذلك الحال في الأمور الأخرىٰ، فلأجل هذا التنوع جُعلت هذه الأمور من الأفعال المحتملة.

ولا ينتقل هذا النوع من الأفعال المحتملة إلىٰ حالة التعبد إلا بأن ينضاف إليه معنىٰ من المعاني التي تنقله من حالة الاحتمال إلىٰ حالة التمحض في الدلالة علىٰ غاية التذلل والخضوع.

وأكثر الإشكالات في بناء الأحكام الشرعية والتعبير عنها إنما يقع في هذا النوع من الأفعال، فلا بد من ضبط قاعدته وتحديد المناطات الموجبة للوقوع في الشرك فيه، وذكر التركيب الدقيق في التعبير عنه.

فهذا النوع من الأفعال لا يصح في مقام التأصيل والبناء إطلاق حكم فيها من غير تفصيل، فلا يصح أن يقال: هي مشروعة أو غير مشروعة، أو هي عبادة أو غير عبادة، وإنما لا بد فيها من التفصيل والتفريق، وترك التفصيل فيها يؤدي إلىٰ قدر كبير من الغلط والاشتباه في الأحكام والتنزيلات.

والتأصيل الصحيح لبناء الأحكام في هذا النوع من الأفعال أن يقال: الكلام فيها مبني علىٰ مقدمتين:

المقدمة الأولىٰ: أن تلك الأفعال قد تكون عبادة من العبادات، ولك أن تقول: ذلك الفعل المحتمل لا يكون عبادة إلا بما يدل علىٰ قصد التقرب والتعبد.

المقدمة الثانية: أن صرف العبادة لغير الله شرك أكبر.

والنتيجة: أن صرف ذلك الفعل لغير الله علىٰ جهة التعبد والتنسك شرك أكبر.

ثم بعد ذلك يأتي الحديث عن المناطات والضوابط التي نعرف من خلالها: متىٰ يكون ذلك الفعل عبادة؟ ومتىٰ لا يكون؟

فالأكمل في مقام التأصيل والبناء ألا يقال في الذبح مثلا: الذبح عبادة وصرف العبادة لغير الله شرك أكبر، فمن ذبح لغير الله فهو واقع في الشرك، ولا يقال: الدعاء عبادة، وصرف العبادة لغير الله شرك أكبر، فمن دعا غير الله فهو واقع في الشرك.

وإنما الأكمل في مقام التأصيل والتقعيد أن يقال: الذبح قد يكون عبادة في حالة كذا وكذا، وصرف العبادة لغير الله شرك أكبر، فمن فعل الذبح علىٰ جهة التعبد لغير الله فهو واقع في الشرك الأكبر، وأن يقال: الدعاء قد يكون عبادة في حالة كذا وكذا، وصرف العبادة لغير الله شرك أكبر، فمن دعا غير الله علىٰ جهة التعبد فهو واقع في الشرك الأكبر.

وقد استعمل هذا التقييد في تأصيل حكم الذبح عدد من العلماء، يقول الشيخ محمد العثيمين في بعض كلامه عن أحوال الذبح: «أن يقع عبادة، بأن يقصد به تعظيم المذبوح له والتذلل له والتقرب إليه، فهذا لا يكون إلا لله تعالىٰ علىٰ الوجه الذي شرعه الله تعالىٰ، وصرفه لغير الله شرك أكبر»[1].

وهذا التقعيد ليس خاصا بفعل الذبح، وإنما هو عام في كل الأفعال المشتركة معه في جنس الاحتمال والتنوع.

---

(١) شرح ثلاثة الأصول (٦٦)، وانظر: شرح رياض الصالحين، له أيضا (٦/ ٢١٢).

تنبيه:

مع أن الأكمل في تعقيد الأفعال المتحملة استعمال التراكيب الدالة علىٰ التفريق بين الجانب العبادي فيها والجانب غير العبادي إلا أنه يصح أن يستعمل فيها التراكيب المطلقة فيقال مثلا: لا يستغاث إلا بالله، ولا يدعىٰ إلا الله، ولا يستعان إلا بالله، ولا يستعاذ إلا بالله، ولا يذبح إلا لله، ولا يستجار إلا الله، ولا يحب إلا الله، ولا يخاف إلا من الله، ونحو ذلك من التراكيب.

فاستعمال هذه التراكيب صحيح مستقيم؛ ويكون المراد بهذه التراكيب: إما كمال تلك الأمور، أي: أن كمال الاستغاثة والاستعانة ونحوها لا يكون إلا لله، وإما أن يكون المراد بها الجانب العبادي منها، أي: أن الاستغاثة العبادية والاستعانة العبادية والحب العبادي لا يكون إلا لله، وإما أن يراد بها تحقيق التوحيد والجانب المطلق فيها، أي: أن المسلم في الحقيقة لا يستعين ولا يستغيث ولا يدعو إلا الله.

يقول ابن تيمية: «قائل هذه العبارة -لا يستغاث إلا بالله- إما أن يريد بها ما يريده الناس من هذه العبارة عند الإطلاق من تحقيق التوكل والتوحيد بأن العبد لا يسأل إلا الله ولا يطلب النصر المطلق والغوث المطلق والإعانة إلا من الله تعالىٰ فهذا معنىٰ صحيح»[1]، ويقول: «حقيقة قوله: «لا يستغاث بي» إن كان مراده الاستغاثة الكلية كما يقال: لا يستغاث بي، ولا يتوكل علي، ولا أدعىٰ ولا أسأل ونحو ذلك، فمراده النهي عن الطلب الذي لا يفعله إلا الله تعالىٰ، كما نهىٰ عن السجود له، وكما نهىٰ أن يقال: ما

---

(١) تلخيص كتاب الاستغاثة (١/ ٢٨١).

شاء الله وشاء محمد»[١]، ويقول: «وأما على ما ادعاه فالاستغاثة بالمخلوق عامة في كل شيء؛ فلا يكون شيء من الأشياء يجوز أن يستغاث بالمخلوق فيه، فلا تنفى الاستغاثة عن غير الله تعالى إذا كانت ثابتة للمخلوق في كل شيء، إلا أن يقال: المنفي هو الاستغاثة الكاملة، أو التي يستقل بها المغيث، كما يقال: لا موجود إلا الله تعالى، فيقال: وهذه العبارة: لا موجود إلا الله تعالى ليست عبارة منقولة عن السلف والأئمة، والنافي إذا أراد بالنفي الكمال مع القرينة جاز ذلك، كما يقال: لا عالم إلا فلان، ولا حاكم إلا فلان»[٢].

تنبيه:

قرر بعض المتأخرين قاعدة التفريق والتفصيل في الأفعال المحتملة، ولكنه انتهى إلى أن قصد التعبد والتقرب لا يُعلم إلا بإخبار الفاعل ذاته عن نيته بفعله، ومن أولئك: ابن جرجيس، فإنه أقر بأن الذبح من الأفعال المحتملة التي لا تكون عبادة إلا بنية التقرب والعبادة، ولكنه ذكر أنه لا أحد يستطيع أن يطلع على نية الذابح، ورتب على ذلك أنه لا أحد يستطيع أن يحكم على فعله بأنه شرك أكبر[٣].

وهذا النفي خطأ ظاهر، فإن الأحوال التي تدل على أن المقصود من الذبح أو بغيره من الأفعال المحتملة التقرب والعبادة لغير الله متعددة، وليست مقتصرة على تصريح المعين بلسانه، كما سيأتي بيانه، هذا فضلا عما في قوله بحصر مناط الشرك في اعتقاد الربوبية من خطأ سبق بيانه.

---

(١) تلخيص كتاب الاستغاثة (١/ ٣٧٥).

(٢) تلخيص كتاب الاستغاثة (٢/ ٦٠٠).

(٣) انظر: صلح الإخوان (١٠٧).

فائدة:

نازع عدد من الناظرين في السجود بخصوصه، وقرروا بأنه تحول في الإسلام إلىٰ العبادات المحضة، ولا يصح أن يقسم إلىٰ تحية وعبادة، فقد كان تحية في الأديان السابقة ولكنه في الإسلام أصبح خاصا بالله تعالىٰ، فمن سجد لغير الله فهو واقع في الشرك الأكبر؛ لأنه صرف عبادة لا تكون إلا له سبحانه، قال ابن عابدين رحمه الله: «قال القهستاني: وفي الظهيرية يكفر بالسجدة مطلقًا»[١].

ولكن هذا التقرير غير صحيح؛ لعدد من الأمور، منها:

الأول: أن النبي ﷺ ذكر أنه لو كان آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمر المرأة أن تسجد لزوجها، ومثل هذا الأسلوب لا يقال في العبادات المحضة أبدا؛ لأن المعنىٰ سيكون: لو كنت آمرا أحدا أن يعبد أحدا، وفي الإشارة إلىٰ هذا الوجه يقول ابن تيمية: «كيف يقال: يلزم من السجود لشيء عبادته؟ وقد قال النبي ﷺ: **«ولو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها»**، ومعلوم أنه لم يقل: لو كنت آمرا أحدا أن يعبد»[٢]، وهذا يدل علىٰ أن السجود ليس ملازما في الإسلام للعبادة حتىٰ بعد النهي عنه.

الثاني: أن البهائم كانت تسجد للنبي ﷺ، والبهائم لا تعبد النبي ﷺ، ولو كان السجود ملازما للعبادة في الإسلام لما أقر النبي ﷺ هذه الأفعال[٣].

---

(١) حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٨٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٣٦٠).

(٣) المرجع السابق.

ولا يصح أن يقال: هذه بهائم ليست مكلفة؛ لأن جنس العبادة لا يجوز أن يصرف لأحد من الخلق من أي أحد ولو كان غير مكلف.

الثالث: أن كون الشيء خاصا بالله في الإسلام لا يلزم منه أن يكون فعله أو مجرد صرفه لغير الله شركا أكبر في كل الأحوال، كما هو الحال في الحلف والتصوير والتكبر وغيرها، فإن الحلف خاص بالله، ومع ذلك فليس كل حلف بغير الله يعد شركا أكبر، وكذلك الكبر خاص بالله، ومع ذلك فليس كل من يتصف بالكبر يعد واقعا في الشرك الأكبر.

فوائد التفريق والتفصيل في الأفعال المحتملة:

التأصيل في الأفعال المحتملة المتحصل في التفريق والتفصيل له فوائد منهجية متعددة، منها:

الفائدة الأولىٰ: الانضباط في الأحكام علىٰ تصرفات الناس، فلا يحكم علىٰ فعل بالشرك إلا وهو في حالة توجب أن يكون كذلك، وأما عدم الاعتبار لطبيعة تلك الأفعال فإنه يتسبب في الحكم علىٰ أحوال كثيرة بأنها شرك أكبر وهي ليست كذلك.

الفائدة الثانية: الانضباط والقوة في مناقشة المنحرفين في باب الشرك بالله، فهناك فرق كبير بين أن تقول: الذبح عبادة وكل صرف للعبادة لغير الله شرك أكبر، وبين أن تقول: الذبح قد يكون عبادة في حالة كذا، وهذا الذبح المعين عبادة، وكل صرف للعبادة لغير الله فهو شرك أكبر، فالبناء الثاني أقوىٰ وأشد وضوحا وتماسكا من البناء الأول.

وكثير من الاعتراضات التي يوردها الغلاة في القبور والمنحرفون في مفهوم العبادة والشرك إنما يوردونها بناء علىٰ المسلك الأول في البناء وليس علىٰ المسلك الثاني، فإنه لا مدخل لهم عليه.

الفائدة الثالثة: أنه يجعل ذهن طالب العلم والناظر في المسألة متوجها إلىٰ تحديد المناطات التفصيلية المؤثرة، وأما عدم ذكره فيجعل ذهن الطالب مقتصرا علىٰ التأصيلات العامة غير المحررة للمناطات المؤثرة في الحكم.

المناطات الموجبة للشرك في الأفعال المحتملة:

لا تكون الأفعال المحتملة عبادة لله تعالىٰ إلا إذا صاحبها نية التقرب والتعبد له سبحانه، فمن فعلها بغير هذه النية، فإنها لا تكون عبادة.

ومن صرفها لغير الله تعالىٰ فإنها لا تكون عبادة له إلا إذا تضمنت نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ المخلوق أو صاحبها غاية الذل مع غاية الخضوع، أو تكون متضمنة لما يدل علىٰ ذلك بوضوح، ويمكن أن نعلم بذلك بعدد من القرائن والشواهد، والقرائن والشواهد مختلفة بعضها ظاهر بيّن في دلالته وبعضها محل تردد واجتهاد، وهي متنوعة أيضا فبعضها عام، يشمل كل الأفعال المحتملة، وبعضها يختص بشيء منها، وسنذكر هنا أصول تلك القرائن والشواهد، وعند كل فعل نناقشه بخصوصه في محله من الشرح نذكرها مع زيادة تفصيل وتوضيح في الأمثلة والقرائن.

ويمكن أن نجمل أهم المعاني والمناطات المؤثرة في جعل صرف الأفعال المحتملة لغير الله شركا في خمسة أمور أساسية:

الأمر الأول: أن يصاحب تلك الأفعال اعتقاد معنىٰ من معاني الربوبية في المخلوق، فمن ذبح لمخلوق مثلا علىٰ أنه يتصف بمعنىٰ من معاني الربوبية علىٰ جهة الاستقلال أو التبعية، فهذا الذبح شرك أكبر، وكذلك الحال في الخوف والرجاء والدعاء والمحبة وغيرها من الأفعال المحتملة.

الأمر الثاني: أن تصرف تلك الأفعال لمخلوق لا يعرف في عرف العقلاء فعلها له، كالذبح للشمس أو لزحل أو لشجرة أو لحجر، فهذه

المخلوقات وغيرها لا يعرف في العادة أن العقلاء يتوجهون إليها بالذبح لإكرامها أو إطعامها، فقصدها بالذبح وإراقة الدماء لها دليل علىٰ قصد التعبد والقرب، فهو شرك أكبر مخرج من الملة.

الأمر الثالث: التصريح بقصد التعبد والتقرب، كأن يقول رجل ما: نذرت كذا وكذا لفلان تقربا إليه وتعبدا له، وهذا الفعل شرك أكبر، فمن نذر لغير الله متقربا إليه ومتعبدا له لاعتقاده أن الله أعطاه هذا الحق أو أن الله أعطاه كمالا وتصرفا يوجب له التعبد والتقرب فهو واقع في الشرك الأكبر، وكذلك الحال في الأفعال المحتملة الأخرىٰ.

الأمر الرابع: أن يقوم بفعل محتمل بحالة يغلب عليه فيها الخضوع والذل والتعلق بالمخلوق لأي سبب من الأسباب، بحيث يقوم المكلف بالدعاء مثلا وهو في غاية الخشوع والذل والابتهال وإظهار الافتقار للمخلوق، فهذه الأحوال دليل ظاهر علىٰ أن الدعاء يقصد به التقرب والتعبد لغير الله؛ لأنه تنطبق عليه حقيقة العبادة.

الأمر الخامس: أن يقصد من مخلوق أمرا لا يقدر عليه إلا الله تعالىٰ، كان يطلب من مخلوق شفاء المريض أو إعطاء الولد، أو يخاف من مخلوق أن ينزل به البلاء أو يعذبه يوم القيامة، أو يتبرك بمخلوق في زيادة رزقه أو غيره ذلك من المعاني التي لا يقدر عليها إلا الله، فمن اعتقد في مخلوق ذلك في فعل من الأفعال المحتملة فهو واقع في الشرك الأكبر.

الأمر السادس: أن يقصد بتلك الأفعال مخلوقا معروفا بعبادة المشركين له، كأن يذبح لبوذا أو للصليب أو لأي صنم من الأصنام، فكل من قصد هذه المخلوقات بالذبح إكراما لها أو تعظيما لها ونحو ذلك، فهو واقع في الشرك الأكبر.

ويشكل على هذا الأمر مسألة الحلف باللات والعزى، فقد ذهب جمهور العلماء إلى أنها بمجردها ليست كفرا، ولا تكون كفرا إلا إذا قصد التعظيم[١].

ويمكن الجواب عن الإشكال من جهتين:

الأولى: أن جهات الاحتمال في الحلف متعددة، فقد يراد منه مطلق التعليق، وقد يأتي الحلف بها جريا على اللسان من غير قصد، وليس تعظيم تلك المعبودات، فيخرج عن باب التعظيم، وهذا المعنى أشار إليه ابن دقيق العيد، حيث قرر بأن الحالف إن اعتقد تعظيم ما ذكر كفر، وإن قصد حقيقة التعليق فينظر، فإن كان أراد أن يكون متصفا بذلك كفر؛ لأن إرادة الكفر كفر، وإن أراد: البعد عن ذلك، لم يكفر[٢].

الثانية: أنا لا نسلم بصحة قول الجمهور، ونقرر بأن الحلف باللات والعزى فعل موجب للكفر الأكبر، كما ذهب إليه بعض العلماء، فالمسلم الذي يطلب منه الحلف على أمر فيحلف باللات أو الغزى أو بوذا قصدا منه فإن القول بكون ما صدر منه شرك أكبر متجه.

وبقيت أمور أخرى تدل على قصد التقرب والتعبد للمخلوق أو تدل على اعتقاد شيء من خصائص الله فيه، سيأتي ذكرها عند الحديث عن أفراد الأعمال المحتملة إن شاء الله.

---

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١١/٥٣٦)، وانظر ما سيأتي في المجلد الثاني من الشرح.

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١١/٥٣٩).

المسألة الثالثة: حكم اتخاذ سبب لم يثبت كونه سببا شرعا ولا قدرا:

يقرر كثير من الشراح بأن اتخاذ شيء ما سببا لم يثبت كونه سببا شرعا ولا قدرا يعد شركا أصغر، ومن أشهر من قرر هذا المعنىٰ الشيخ محمد العثيمين، حيث يقول: «إن كل من اعتقد في شيء أنه سبب ولم يثبت أنه سبب لا كونا ولا شرعا؛ فشركه شرك أصغر؛ لأنه ليس لنا أن نثبت أن هذا سبب إلا إذا كان الله قد جعله سببا كونا أو شرعا؛ فالشرعي: كالقراءة والدعاء، والكوني: كالأدوية التي جُرب نفعها»[1]، ويقول: «التعلق بما ليس بسبب شرعي أو حسي: شرك؛ لأنه بتعلقه أثبت للأشياء سببا لم يثبته الله لا بشرعه ولا بقدره»[2]، ويقول: «كل من أثبت سببا لم يجعله الله سببا شرعيا ولا قدريا؛ فقد جعل نفسه شريكا مع الله»[3].

وقد طبقوا هذه القاعدة علىٰ عدد من المسائل المطروقة في دراسة توحيد العبادة، ومن تلك المسائل:

١- حكم اتخاذ التمائم من غير القرآن، وفي تطبيق ذلك يقول الشيخ محمد العثيمين: «إن اعتقد أنها سبب، ولكنه ليس مؤثرا بنفسه؛ فهو مشرك شركا أصغر لأنه لما اعتقد أن ما ليس بسبب سببا؛ فقد شارك الله تعالىٰ في الحكم لهذا الشيء بأنه سبب، والله تعالىٰ لم يجعله سببا»[4].

٢- مسألة تعليق التميمة من القرآن، حيث يقول الشيخ عبدالعزيز بن باز: «وهكذا ما يكتب من الآيات القرآنية علىٰ الصحيح من قول العلماء،

---

(١) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (١/ ٥٧٧).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٢٥)

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٠٤).

(٤) المرجع السابق (١/ ٢٠٨).

كل ذلك يسمىٰ تمائم، ويسمىٰ حروزا وجوامع، وكل ذلك لا يجوز، بل هو من الشرك الأصغر»[١]، ويقول الشيخ محمد العثيمين: «أما أن تعلق الآيات أو الأدعية علىٰ المريض في عنقه أو في يده أو تحت وسادته وما أشبه ذلك، فإن ذلك من الأمور الممنوعة علىٰ القول الراجح لعدم ورودها، وكل إنسان يجعل من الأمور سببا لأمر آخر بغير إذن من الشرع، فإن عمله هذا يعد نوعا من الشرك لأنه إثبات سبب لم يجعله الله سببا»[٢].

٣- مسألة النفث في الرقية لأجل التبرك لغير النبي ﷺ، حيث يقول الشيخ محمد العثيمين: «إذا كان النفث في الماء من أجل التبرك بريق النافث فإنه حرام ونوع من الشرك، وذلك لأن كل من أثبت لشيء سببا غير شرعي ولا حسي فإنه قد أتىٰ نوعا من الشرك، لأنه جعل نفسه مسببا مع الله، وثبوت الأسباب لمسبباتها إنما يتلقىٰ من قبل الشرع، فلذلك كل من تمسك بسبب لم يجعله الله سببا لا حسا ولا شرعا، فإنه قد أتىٰ نوعا من الشرك»[٣].

٤- التوسل بجاه النبي ﷺ، فهذه المسألة من محال الخلاف بين أهل السنة، وقد حكم عليها الشيخ العثيمين في بعض كلامه بأنها شرك أصغر لأجل ذلك الأصل، حيث يقول الشيخ محمد العثيمين عن بعض صور التوسل الممنوع: «أن يكون بوسيلة سكت عنها الشرع: وهذا محرم؛ وهو نوع من الشرك، مثل أن يتوسل بجاه شخص ذي جاه عند الله، فيقول:

---

(١) مجموع مقالات وفتاوىٰ ابن باز (٩/ ٤٥٤).

(٢) مجموع فتاوىٰ العثيمين (١/ ١٠٥).

(٣) مجموع فتاوىٰ العثيمين (١/ ١٠٨).

«أسألك بجاه نبيك»، فلا يجوز ذلك؛ لأنه إثبات لسبب لم يعتبره الشرع»[١].

٥- كل نسبة خبرية إلىٰ سبب ليس ثابتا، حيث يقول الشيخ محمد العثيمين في أثناء حديثه عن نسبة الأمور إلىٰ أسبابها وذكر أقسامها، ذكر منها: «أن يضيفه إلىٰ سبب ظاهر، لكن لم يثبت كونه سببا لا شرعا ولا حسا؛ فهذا نوع من الشرك الأصغر، وذلك مثل: التولة، والقلائد التي يقال: إنها تمنع العين، وما أشبه ذلك؛ لأنه أثبت سببا لم يجعله الله سببا، فكان مشاركا لله في إثبات الأسباب»[٢].

٦- في حكم التطير، حيث يقول الشيخ محمد العثيمين: «إذا تطير إنسان بشيء رآه أو سمعه؛ فإنه لا يعد مشركا شركا يخرجه من الملة، لكنه أشرك من حيث إنه اعتمد علىٰ هذا السبب الذي لم يجعله الله سببا، وهذا يضعف التوكل علىٰ الله ويوهن العزيمة، وبذلك يعتبر شركا من هذه الناحية، والقاعدة: إن كل إنسان اعتمد علىٰ سبب لم يجعله الشرع سببا؛ فإنه مشرك شركا أصغر»[٣].

٧- مسألة الاستسقاء بالأنواء، وفي بيان قسم منها يقول الشيخ محمد العثيمين أن يكون: «شركا أصغر، وهو أن يجعل هذه الأنواء سببا، مع اعتقاده أن الله هو الخالق الفاعل؛ لأن كل من جعل سببا لم يجعله الله سببا، لا بوحيه ولا بقدره؛ فهو مشرك شركا أصغر»[٤].

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٤٣).

(٢) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (٢/ ٢٠٤).

(٣) المرجع السابق (١/ ٥٧٥).

(٤) المرجع السابق (٢/ ١٩).

٨- في طلب البركة بالتمسح بالكعبة ونحوها، يقول الشيخ محمد العثيمين: «يقف أحدهم عند الركن اليماني فيمسحه بيده، ويكون معه طفل قد حمله، فيمسح الطفل بيده يتبرك بالركن، وكذلك لو تيسر له لمسح علىٰ الحجر الأسود، مسح الطفل للبركة، وهذا لا شك أنه بدعة، وأنه نوع من الشرك الأصغر؛ لأن هؤلاء جعلوا ما ليس سببا سببا، والقاعدة: أن كل أحد يجعل شيئا سببا لشيء بدون إذن من الشارع فإنه يكون مبتدعا»[١].

وثمة من التزم بهذه القاعدة وطردها في أمور كثيرة جدا، فحكم علىٰ كل بدعة مرتبطة بسبب زماني أو مكاني بأنها شرك أصغر، وحكم علىٰ من اعتقد أن النذر لله يجلب له الخير أو يدفع عنه الشر بأنه شرك أصغر[٢].

والتطبيقات السابقة تدل علىٰ أن عددا من العلماء الذين قالوا بهذا القول لا يحصرون الحكم في الأسباب الوهمية الخرافية، وإنما يطبقونها علىٰ كل سبب لم يثبت عندهم بدليل شرعي أو حسي، حتىٰ ولو كان له مأخذ شرعي احتمالي عند من يخالفهم، كما هو الحال في مسألة التميمة من القرآن ومسألة النفث في الرقية، وغيرها.

واستدل أصحاب هذا القول بدليلين:

الدليل الأول: النصوص الواردة في الحكم علىٰ التمائم والتطير وغيرها بكونها شركا، وذكروا أنه إنما حكم عليها بذلك لكونها اتُّخذت أسبابا وهي ليست كذلك، فدل هذا علىٰ أن كل اتخاذ ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا سببا يعد شركا أصغر، وفي بيان هذا الدليل يقول الشيخ محمد العثيمين معلقا علىٰ استدلال الشيخ محمد بن عبد الوهاب بقوله تعالىٰ:

---

(١) شرح رياض الصالحين (٢/ ٣١٨).

(٢) انظر: شرح القواعد المذاعة في مذهب أهل السنة والجماعة، وليد السعيدان (١/ ٢٤٠-٢٤٩).

﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ﴾ [الزُّمَر: ٣٨] علىٰ جعل تعليق التمائم شركا: «الشاهد من هذه الآية: أن هذه الأصنام لا تنفع أصحابها لا بجلب نفع ولا بدفع ضر؛ فليست أسبابا لذلك، فيقاس عليها كل ما ليس بسبب شرعي أو قدري؛ فيعتبر اتخاذه سببا إشراكا بالله، وهذا يدل علىٰ حذق المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وقوة استنباطه، وإلا فالآية بلا شك في الشرك الأكبر الذي تعبد فيه الأصنام، ولكن القياس واضح جدا؛ لأن هذه الأصنام ليست أسبابا تنفع، فيقاس عليها كل ما ليس بسبب، فيعتبر إشراكا بالله»[(١)].

الدليل الثاني: أن اتخاذ ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا سببا يتضمن معنىٰ التشريع والمشاركة لله تعالىٰ في حكمه، والمشاركة لله في حكمه داخلة في باب الشرك، يقول العثيمين: «كل من أثبت سببا لم يجعله الله سببا شرعيا ولا قدريا؛ فقد جعل نفسه شريكا مع الله»[(٢)].

وقد ذكر الشيخ محمد العثيمين أن هذا المعنىٰ شامل لكل الأسباب سواء الشرعية أو الحياتية، حيث يقول: «هذا نوع من الإشراك مع الله؛ إما في التشريع إن كان هذا السبب شرعيا، وإما في التقدير إن كان هذا السبب كونيا»[(٣)]، هذا التقرير يدل علىٰ أنه يكفي واحد من الأمرين إما الشرع أو القدر.

وكثير من أصحاب هذا القول يقررون بأن الشرك الأصغر أكبر من جنس الكبائر، يقول العثيمين: «الشرك الأصغر أكبر من الكبائر، قال

---

(١) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (١/ ١٦٤).

(٢) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (١/ ٢٠٤).

(٣) المرجع السابق (١/ ٥٧٥).

ابن مسعود ﷺ: «لأن أحلف بالله كاذبا أحب إلي من أن أحلف بغيره صادقا»؛ وذلك لأن سيئة الشرك أعظم من سيئة الكبيرة»[١].

ومقتضىٰ هذا التقرير أن اتخاذ ما ليس سببا شرعا ولا قدرا سببا ذنب أكبر من كل الكبائر؛ لكونه شركا أصغر.

وهذا التقرير غير صحيح، فليس كل من اعتقد ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا سببا واقع في الشرك الأصغر، ولا يوجد دليل شرعي صحيح يدل علىٰ هذا العموم، وما في ذلك القول يتبين بأمور[٢]:

الأمر الأول: ثمة أمور عديدة حكمت عليها الشريعة بكونها أسبابا باطلة ولم تحكم عليها بكونها شركا، ومن ذلك: جنس البدع، فإن حقيقة البدعة ترجع إلىٰ الادعاء بكونها سببا في تحصيل الأجر والثواب، وهو نوع من الكذب علىٰ الشريعة، والمبتدع في الحقيقة اتخذ سببا لم تجعله الشريعة سببا، بل منعت منه، ومع ذلك لم تحكم الشريعة علىٰ جنس البدع بالشرك الأصغر، ولم يحكم عليها العلماء بذلك، وظاهر صنيعهم أنهم يفرقون بين مقام البدعة ومقام الشرك الأصغر، والالتزام بكون جنس البدع شركا أصغر وأنه أكبر من كل الكبائر مناقض لمسالك كثير من المحققين من العلماء.

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢١٨).

(٢) لا بد من التأكيد علىٰ أمرين يتحرر بهما محل البحث بشكل أكثر وضوحا وجلاء:

الأول: أن البحث مع من اعتقد في سبب ما بأنه سبب باجتهاد ونظر إما في النصوص أو في التجربة، وكان مخطئا في اعتقاده، وليس البحث مع أصحاب الأوهام والخرافات الذين يتعلقون بالأسباب الوهمية من غير استناد إلىٰ مستند ولو كان خطأ، **والثاني**: أن البحث مع من يجعل للشرك الأصغر حكما خاصا، كمن يحكم عليه بأن أكبر من جنس الكبائر، وأما من لم يجعل للشرك الأصغر حكما خاصا، وأنه قد يكون صغيرة عنده فالبحث ليس شاملا له.

ومن ذلك: باب التبرك، فمن المعلوم أن حقيقة التبرك ترجع إلىٰ الادعاء بأن أمرا ما سبب في حصول البركة وزيادة الخير، ومع ذلك حكم عدد من العلماء علىٰ كثير من صور التبرك بأنها محرمة وممنوعة في الشريعة، كالتبرك بليلة ميلاد النبي ﷺ والتبرك بليلة الإسراء والمعراج والتبرك بليلة الهجرة وغيرها من الأزمان، والتبرك بعقد الزواج في المسجد، والتبرك بسقي الرزع بماء زمزم، وغيرها من الصور، ولم يقل أحد منهم بأنها شرك أصغر، وأن فعلها أكبر من جنس الكبائر، والالتزام بكون جنس التبرك الممنوع شركا أصغر وأنه أكبر من كل الكبائر مناقض لمسالك كثير من المحققين من العلماء.

ومما يدل علىٰ ذلك: باب التوسل الممنوع، فمن المعلوم أن حقيقة التوسل ترجع إلىٰ جعل المتوسل به سببا في حصول المطلوب، ومع ذلك لم يحكم كثير من العلماء عليه بكونه شركا أصغر أكبر من الكبائر، ومن أمثلة ذلك: التوسل بجاه النبي ﷺ، فقد اختلف العلماء فيه، وحكم كثير من العلماء بكونه بدعة، بل صرح بعضهم بأنه ليس من الشرك وإنما من البدع، يقول الشيخ عبد العزيز بن باز: «التوسل بالجاه والبركة والحرمة والحق ليس بجائز عند جمهور أهل العلم، لأن التوسلات توقيفية لا يجوز منها إلا ما أجازه الشرع، ولم يرد في الشرع ما يدل علىٰ هذه التوسلات.

فلا يقول الإنسان: اللهم اغفر لي بحق فلان، أو بحق محمد، أو بحق الصالحين، أو بحق الأنبياء، أو بجاه الأنبياء، أو بحرمة الأنبياء، أو ببركة الأنبياء أو ببركة الصالحين، أو ببركة علي، أو ببركة الصديق، أو ببركة عمر، أو بحق الصحابة، أو حق فلان: كل هذا لا يجوز، هذا

خلاف المشروع وبدعة، وهو ليس بشرك لكنه بدعة»[١].

وكذلك حكم عدد من العلماء علىٰ عدد من الأسباب بأنها مكروهة أو غير مشروعة، ولم يجعلوها من الشرك الأصغر الذي هو أكبر من جنس الكبائر، ومن ذلك مثلا: المنع من كتابة شيء من القرآن في ورقة ثم غسله بالماء، ووضع الأصبع علىٰ الأرض وبله بالريق، واستعمال النفث والتفل والمس في الرقية.

فكل هذه الأسباب منع منها بعض العلماء إما علىٰ جهة الكراهة أو جهة التحريم ولم يحكموا عليها بالشرك الأصغر ولم يجعلوها أكبر من جنس الكبائر، فلو كانوا يأخذوا بتلك القاعدة لحكموا عليها بما هو معلوم من حكم الشرك الأصغر.

وقد حكم ابن تيمية علىٰ عدد من الأفعال بأنها أسباب بدعية محرمة، ولم يحكم عليها بأنها داخلة في الشرك الأصغر الذي هو أكبر من جنس الكبائر، ومن ذلك الدعاء عند القبر[٢]، والسفر لزيارة القبور، والتمسح بجدار الحرم وأحجار مكة[٣]، وغيرها.

ولا يصح أن يقال هنا: الوصف بالبدعة لا يتنافىٰ مع الوصف بالشرك الأصغر؛ لأن ظاهر صنيع ابن تيمية أنه لا يعد تلك الأعمال من جنس الشرك الأصغر، ولا يعدها من جنس الكبائر، خاصة مع القول بأنه يرىٰ أن الشرك الأصغر مما لا يغفره الله.

(١) فتاوىٰ نور علىٰ الدرب (١/ ٣٥٦).

(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٦٨١).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٧٨٩).

ومن أشهر الأمثلة التي توضح حقيقة مذهب ابن تيمية في هذه القضية أنه تحدث كثيرا عن النذر المعلق مع اعتقاد أنه سبب في جلب النفع، وصورته: أن يقول المكلف: لله علي نذر إن شافاني أن أصلي له كذا وكذا، فقد ذكر أن كثيرا من الجهال يتوهم هذا النذر سببا في حصول الخير، وحكم عليه بالخطأ والبطلان، ولم يحكم عليه بكونه شركا[١]، ولا مجال للحكم عليه بذلك؛ لأنه ليس فيه معنىٰ من معاني الإشراك.

فلا تصح نسبة تلك القاعدة إلىٰ ابن تيمية ولا إلىٰ غيره من المتقدمين إلا إذا وُجد في أقوالهم وبناءاتهم ما يدل عليها.

ويشكل علىٰ هذا التقرير قول ابن تيمية: «أما التمسح بالقبر -أي قبر كان- وتقبيله وتمريغ الخد عليه، فمنهي عنه باتفاق المسلمين، ولو كان ذلك من قبور الأنبياء، ولم يفعل هذا أحد من سلف الأمة وأئمتها، بل هذا من الشرك»[٢]، فحكم علىٰ هذه الأفعال بأنها من الشرك مع أنها ليست شركا أكبر وإنما هي من البدع.

ولا شك أن هذا القول مشكل؛ ولكن لا يصح أن يعتمد عليه في نسبة تلك القاعدة المطلقة إلىٰ ابن تيمية لأمرين:

الأول: أن ابن تيمية لم يبين لنا هنا لماذا حكم علىٰ هذا الفعل بالشرك، فقد يكون حكم عليه بذلك لكونه وسيلة إلىٰ الأكبر، وليس لكونه يقرر أن اتخاذ ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا شركٌ أصغر، وهذا هو محل البحث.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٦٧-١٦٨، ٢٣١-٢٣٣)، وجامع الرسائل والمسائل (٥/ ١٠٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢٧/ ٩١)، ونقله عنه ابن مفلح في الفروع (٦/ ٦٦)، والكلام موجود بنصه في الاختيارات الفقهية (٤٦٧).

الثاني: ثم قرائن قوية في هذا الكلام وفيما جاء بعده تدل علىٰ أنه لا يتحدث عن جنس ما هو سبب، وإنما يتحدث عن نوع منها، وهو النوع الذي فيه غلو في المخلوقين وفيه مظنة الوقوع في الشرك، أو ما فيه شرك ودعاء لغير الله، ولهذا استدل علىٰ هذا الكلام بقصة قوم نوح وما فيهم من العبادة للصالحين، وهذا لا ينفع في نسبة القاعدة المطلقة في الأسباب إليه.

الأمر الثاني: أنه يلزم علىٰ إطلاق تلك القاعدة لوازم مشكلة، ولهذا حين ذكر بعض شراح كتاب التوحيد هذه القاعدة نبه علىٰ هذا الإشكال فقال: «هذه القاعدة صحيحة -في الجملة- لكن قد يشكل دخول بعض الأمثلة فيها»[1].

ومن ذلك أن الخطأ في باب الأسباب يلزم أن يكون شركا أصغر، فإن الإنسان قد يجتهد ويعتقد في أمر ما بأنه سبب في كذا وكذا، وهو ليس كذلك شرعا ولا قدرا، فقد يجتهد الطبيب ويعتقد جازما بأن أن هذا المشروب شفاء لذلك المرض بسبب تقصيره في التجربة واستعجاله فيها، فإنه يلزم علىٰ إطلاق تلك القاعدة أنه واقع في الشرك الأصغر؛ لأن حقيقة أمره أنه اعتقد في أمر ما بأنه سبب، وهو ليس كذلك شرعا ولا قدرا، تفريطا منه واستعجالا.

ويلزم علىٰ الأخذ بإطلاق تلك القاعدة أن يكون عدد من الصحابة وأئمة الإسلام قائلين بمشروعية أمر يعد شركا أصغر وأكبر من جنس الكبائر، فمن المعلوم أن عائشة رضي الله عنها والإمام مالكًا وأحمد وغيرهم يقولون بجواز تعليق التميمة من القرآن بعد نزول البلاء، وهذه الصورة من الصور

---

(١) التمهيد شرح كتاب التوحيد، صالح آل الشيخ (٩٤).

الداخلة في القاعدة، ومقتضىٰ ذلك أنهم يقولون بما هو من جنس الشرك الأصغر، وهذا مشكل.

فثبت بهذا التقرير أن تلك القاعدة بصورتها المطلقة -أعني: الحكم علىٰ اتخاذ ما ليس بسبب سببا بالشرك الأصغر- ليست صحيحة لعدم الدليل الشرعي، ولأن لها لوازم تقتضي مخالفة مقتضيات النصوص ومسالك العلماء في عدد من الأبواب الشرعية.

الأمر الثالث: أن القائلين بتلك القاعدة اختلط عليهم الفرق بين معنىٰ اتخاذ السبب ومعنىٰ التعلق بالسبب، أما الاتخاذ فمعناه: مطلق الربط بين شيئين علىٰ جهة التأثير، وأما التعلق بالسبب فهو يجمع مع ذلك قدرا من التعلق والميل القلبي بالسبب والغفلة عن المسبب الحقيقي، وهو الله ﷻ.

فالاتخاذ حكمه حكم كل الأفعال الصادرة من الإنسان، فقد يكون صحيحا وقد يكون خطأ، وأما التعلق بالأسباب فهو مذموم في أصله، سواء كان تعلقا بأسباب صحيحة أو بأسباب خاطئة وهمية.

الأمر الرابع: أما الاستدلال بالقياس علىٰ اتخاذ الأصنام أسبابا، فهو غير صحيح؛ لأنا لا نسلم بأن مناط الحكم بالشرك علىٰ اتخاذ الأصنام كونها ليست سببا معتبرا، وإنما المناط أن المشركين أشركوا بها وصرفوا لها قدرا من العبادات القلبية والعملية، فالله تعالىٰ حكم علىٰ أفعالهم بالشرك لأنها تتضمن الشرك في معنىٰ العبادة وليس لأنهم اتخذوا أسبابا لم يجعلها أسبابا لا شرعا ولا قدرا.

وأما الاستدلال بالقياس علىٰ اتخاذ التميمة، وعلىٰ نسبة المطر إلىٰ الأنواء، فإنه لا يسلم أن مجرد اتخاذ التميمة وتعلقها، ونسبة المطر إلىٰ النوء يعد شركا، وإنما في المسألتين تفصيل وتفريق سيأتي بيانه.

الأمر الخامس: وأما الاستدلال بأن اتخاذ ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا سببا يتضمن معنىٰ التشريع والمشاركة لله تعالىٰ في حكمه، وهي داخلة في باب الشرك، فهو غير صحيح؛ لأنه يلزم منه الحكم علىٰ جنس باب الابتداع في الدين بالشرك وجنس الخطأ في التبرك والتوسل والنذر وغيرها من الأمور الشرعية بأنها من الشرك في الدين.

فإن قيل: هناك فرق بين الأسباب الشرعية والكونية؛ والمراد بهذا الأصل إنما هو الأسباب الكونية دون الشرعية.

قيل: هذا التفريق لا يصح؛ لأن كثيرا من الأسباب الكونية لا تخلو من شائبة التعبد، بل كثير منها مرجعه إلىٰ دلالة النصوص الشرعية، كقضية التميمة من القرآن والنفث في الرقية وغيرهما، ومع ذلك فقد حكم عليها بكونها شركا أصغر، ولأن معنىٰ التشريع في الأسباب الشرعية أوضح وأجلىٰ وأخطر، فهي أولىٰ بأن توصف بأنها شرك أصغر.

وإذا ثبت وقوع الإشكال في إطلاق القول بأن من اتخذ ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا سببا فقد وقع في الشرك الأصغر فما القول الأقرب في هذه القضية؟

يمكن أن يقال: الأقرب أن اعتقاد ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا لا يكون شركا بمجرده، ولا يكون شركا إلا إذا انضاف إليه ما يجعله كذلك من المناطات الموجبة للشرك، كالتعلق القلبي الموجب للشركية أو كونه وسيلة ظاهرة إلىٰ الشرك الأكبر أو غير ذلك من المناطات.

ولا بد من التأكيد علىٰ أن الحكم علىٰ تلك القاعدة بالخطأ لا يلزم منه إباحة اتخاذ ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا سببا، وإنما غاية ما فيه البحث في تحديد علة تحريمه، وقد أشار الشيخ عبد الرحمن السعدي أن

علة ذلك راجعة إلىٰ الكذب علىٰ الله تعالىٰ، فإنه حين تطرق لهذه المسألة لم يجعلها شركا في نفسها، وإنما جعلها من باب الكذب علىٰ الدين، وجعلها شركا من باب كونها وسيلة إلىٰ الشرك، حيث يقول: «وإن اعتقد أن الله هو الدافع الرافع وحده ولكن اعتقدها سببا يستدفع بها البلاء فقد جعل ما ليس سببا شرعيا ولا قدريا سببا، وهذا محرم وكذب علىٰ الشرع وعلىٰ القدر.

أما الشرع فإنه ينهىٰ عن ذلك أشد النهي، وما نهىٰ عنه فليس من الأسباب النافعة، وأما القدر فليس هذا من الأسباب المعهودة ولا غير المعهودة التي يحصل بها المقصود، ولا من الأدوية المباحة النافعة. وكذلك هو من جملة وسائل الشرك فإنه لا بد أن يتعلق قلب متعلقها بها، وذلك نوع شرك ووسيلة إليه»[(١)].

المسألة الرابعة: الخصائص الإلهية وما يتعلق بها:

البحث في خصائص الله وتحرير النظر فيها من أهم الأبحاث التي ينبغي لطلبة العلم تحصيلها؛ لأن ذلك يساعد علىٰ تحرير النظر في مفهوم التوحيد والشرك، فمن المعلوم بداهة أن ذينك المفهومين يرتكزان بشكل أساسي علىٰ مفهوم الخصائص الإلهية كما سبق بيانه، فكان إفراد هذا الموضوع بمسألة خاصة أمرا ملحا في التأصيل العلمي.

مفهوم الخصائص الإلهية:

يرجع معنىٰ الخصائص إلىٰ الانفراد والتميز، يقول ابن سيده: «خصه بالشيء يخصه خصا وخصوصا، وخصصه واختصه: أفرده به دون غيره»[(٢)].

---

(١) القول السديد (٤٣).

(٢) المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (٤/ ٤٩٤).

وأرجع ابن فارس مادة «خصص» إلىٰ الانفراج بين الشيئين الذي يتضمن الانفراد والتميز، فيقول: «الخاء والصاد: أصل مطرد منقاس، وهو يدل علىٰ الفرجة والثلمة . . . ومن الباب: خصصت فلانا بشيء خصوصية، بفتح الخاء، وهو القياس؛ لأنه إذا أُفرد واحد فقد أوقع فرجة بينه وبين غيره»[١].

والمراد بخصائص الله: الأمور والمعاني التي لا يتصف بها غيره، ولا تثبت إلا له تعالىٰ ولا يمكن أن تثبت لغيره من المخلوقين.

فهي خاصة به سبحانه دون غيره من الخلق، لا يتصف بها ملك مقرب ولا نبي مرسل، ولم يعطها الله لأحد منهم ولا من غيرهم، يقول ابن تيمية: «خصائص الرب تعالىٰ لا يوصف بها شيء من المخلوقات، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته»[٢]، ويقول: «الذي يجب نفيه عن الرب تعالىٰ: اتصافه بشيء من خصائص المخلوقين، كما أن المخلوق لا يتصف بشيء من خصائص الخالق، أو أن يثبت للعبد شيء يماثل فيه الرب»[٣].

وبناء عليه فكل أمر أعطاه الله لأحد من الخلق فهو ليس من خصائصه البتة.

أقسام الخصائص الإلهية:

يمكن أن تتنوع الخصائص الإلهية إلىٰ عدد من الأقسام بناء علىٰ اختلاف الاعتبارات التي يعتمد عليها في التقسيم، ومن أهم تلك الاعتبارات:

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ١٥٢).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ١١١).

(٣) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٩٥).

الاعتبار الأول: أنواع الخصائص الإلهية باعتبار متعلقها، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الخصائص الإلهية في الربوبية، والمراد بها: الأمور والمعاني الخاصة بالله في مجال الربوبية والتدبير للكون، كالتفرد بالخلق والملك والتدبير، وما يدخل فيه من الضر والنفع والرزق والإحياء والإماتة وغيرها من المعاني.

فلا يتصرف في العالم بالإرادة إلا الله، وهو سبحانه الذي يصدر الأمر والنهي، والإماتة والإحياء كما يشاء، ولا يملك البسط والقبض في الرزق، والإفاضة بالصحة والمرض، والفتح والهزيمة، وتسخير القضاء والقدر، وإنجاح المطالب وتحقيق الأماني، ودفع البلايا، والإغاثة في الشدائد، وإلهاف الملهوف، وإنهاض العاثر إلا هو سبحانه، لا يشاركه فيها أحد من الأنبياء والأولياء، والشهداء والصالحين، والعفاريت والجن، ولا غيرهم.

القسم الثاني: الخصائص الإلهية في الأسماء والصفات، والمراد بها: الأسماء والمعاني التي لا يتصف بها إلا الله تعالىٰ إما بأصل معناها كالأولية والآخرية، أو بتمام معناها كسائر الأسماء والصفات المشتركة بين الله وخلقه كما سيأتي.

القسم الثالث: الخصائص الإلهية في الألوهية، والمراد بها: الأمور التي حكم الله بأنه لا يجوز أن تصرف إلا له تعالىٰ؛ إما من أصلها كالصلاة والصيام والحج وغيرها، أو من جهة ما يحتف بها مما يجعلها متمحضة في معنىٰ العبادة، كسائر الأقوال والأعمال المنقسمة إلىٰ ما هو من العبادة وما ليس منها، كالمحبة والخوف والدعاء والاستغاثة وغيرها.

الاعتبار الثاني: باعتبار نوعها، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الخصائص الوجودية، ويمكن أن تسمىٰ الخصائص الذاتية، وهي الأمور الخاصة بوجود الله وكماله، التي لا يتصف بها إلا هو سبحانه.

القسم الثاني: الخصائص التشريعية، ويمكن أن تسمىٰ الخصائص العبادية، وهي الأمور التي جعلتها الشريعة داخلة في مفهوم العبادة وحقيقتها، كالتعبد بالصلاة ونحوها، يقول ابن تيمية: «يدخل في العبادة جميع خصائص الرب، فلا يتقىٰ غيره، ولا يخاف غيره، ولا يتوكل علىٰ غيره، ولا يدعىٰ غيره، ولا يصلىٰ لغيره، ولا يصام لغيره، ولا يتصدق إلا له ولا يحج إلا إلىٰ بيته»[1].

الاعتبار الثالث: باعتبار دليلها، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الخصائص العقلية، وهي الخصائص التي دل العقل علىٰ تفرد الله بها، وقادمت أدلة من جهة العقل علىٰ أنه لا يمكن أن يتصف بها المخلوق، كالأولية والآخرية، والعلو المطلق، والخلق من العدم، وغيرها.

القسم الثاني: الخصائص الخبرية، وهي الخصائص التي لم نعلم بها إلا من طريق الوحي، ومن أظهر ما يدخل في ذلك تفرد الله تعالىٰ بأنواع العبادات التشريعية.

الاعتبار الرابع: باعتبار الظهور والخفاء، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلىٰ قسمين:

---

(١) الرد علىٰ الإخنائي (٩٨).

القسم الأول: خصائص ظاهرة، وهي الأمور التي لا يشك أحد أنها خاصة بالله تعالىٰ لا يشركه فيها أحد، وهي كثيرة جدا.

القسم الثاني: خصائص ظنية في ثبوتها، وهي الأمور التي يقع فيها التردد والظن، هل هي مما يختص الله به أم لا؟

وبناء علىٰ هذا فالأمور ثلاثة أنواع: الأول: نوع لا شك أنه من خصائص الله تعالىٰ، ونوع لا شك أنه ليس من خصائص الله تعالىٰ، ونوع هو محل تردد ونظر.

وهذا التقسيم يمكن أن يقال في مسألة: ما لا يقدر عليه إلا الله؛ فإن الأحوال فيه ثلاثة: نوع لا شك أنه مما يقدر عليه البشر، ونوع لا شك في أنه لا يقدر عليه إلا الله، ونوع هو محل تردد ونظر.

والمشكل مع القبوريين ليس في النوع الثالث، وإنما هو في النوع الثاني، فترىٰ كثيرا من الغلاة ينسبون إلىٰ أوليائهم أمورا لا شك أنه لا يقدر عليها إلا الله، أو يطلبون من الأموات أمورا لا شك أنها مما لا يقدر عليه إلا الله وحده، كمغفرة الذنوب وإعطاء الولد وغيرها من الأمور.

الاعتبار الخامس: باعتبار التفرد بأصلها وعدمه، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الخصائص التي تفرّد الله بأصلها، وضابطها: كل اسم تضمن معنىٰ لا يليق إلا بالله تعالىٰ، كالألوهية والجبروت والملكوت وغيرها من المعاني، مثل: اسم الله والجبار والقهار والرحمن والصمد ونحوها، فلا يجوز التسمي بها، ولا يمكن الاتصاف بها.

القسم الثاني: الخصائص التي تفرّد الله بكمالها، وهي الأمور والأوصاف التي يمكن أن يتصف المخلوق بأصل معناها ويكون مشتركا

مع الله فيه، وضابطها: كل أمر أو اسم يتضمن معنىٰ يجوز أن يتصف المخلوق بأصل معناه، كالكرم والعلم والقدرة والحلم وغيرها، مثل: الكريم والعزيز والقدير وغيرها، فهذه يجوز التسمي بها، ويجوز للمخلوق أن يتصف بأصلها.

يقول ابن تيمية: «صفات الله نوعان: نوعٌ يختص به كالإلهية، فليس لأحدٍ أن يتصف بذلك، فإنه لا إله إلا الله؛ ونوعٌ يتصف عباده منه بما وهبه لهم كالعلم والرحمة والحكمة، فهذا وإن اتصف به العبد فالله تعالىٰ لا كفوا له سبحانه، فهو منزَّهٌ عن النقائص مطلقًا، ومنزَّه عن أن يكون له مِثْلٌ في شيء من صفات كماله، بل هو موصوف بصفات الكمال علىٰ وجه التفصيل، وهو منزَّه فيها عن التمثيل»[1].

الأوصاف الكلية لخصائص الله وما يقابلها في المخلوق:

تتصف خصائص الله تعالىٰ بصفات مشتركة تميزها عن خصائص المخلوقين، ومن أهم ما تتصف به[2]:

الأول: الاستقلال، ومعناه: أنه لا يؤثر في الوجود تأثيرا مطلقا إلا الله، يقول ابن تيمية: «لا يطلب من مخلوق شيء علىٰ جهة أنه مستقل بالقدرة والتأثير؛ فإن الاستقلال من خصائص الرب جل وعلا»[3]، ويقول أيضا: «مذهب أهل السنة والجماعة أنه ليس في الموجود مؤثر تام إلا الله تعالىٰ فلا رب غيره ولا إله سواه»[4]، ويؤكد ابن القيم المعنىٰ نفسه فيقول:

(١) الرد علىٰ الشاذلي (٩٧)، وانظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٢/ ٥٩٦).

(٢) لا بد من التنبيه علىٰ أن هذه الصفات متقاربة، وبعضها يمكن أن يدمج في بعض، كما هو الحال في وصف العموم والكمال المطلق، وإنما أفردت زيادة في التوضيح والبيان.

(٣) الاستغاثة في الرد علىٰ البكري (١/ ١٨٤).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٢٥٠).

«من خصائص الإلهية التفرد بملك الضر والنفع والعطاء والمنع، وذلك يوجب تعليق الدعاء والخوف والرجاء والتوكل به وحده، فمن علق ذلك بمخلوق فقد شبهه بالخالق وجعل من لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا، ولا موتا ولا حياة ولا نشورا -فضلا عن غيره- شبيها بمن له الأمر كله، فأزمّة الأمور كلها بيديه، ومرجعها إليه، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، لا مانع لما أعطىٰ، ولا معطي لما منع، بل إذا فتح لعبده باب رحمته لم يمسكها أحد، وإن أمسكها عنه لم يرسلها إليه أحد»(١).

ويقابله في المخلوق أن تأثيره لا يكون إلا علىٰ جهة السببية، فلا يوجد في الكون من هو مؤثر تأثيرا حقيقيا ولا من هو مستقل بالتأثير بنفسه إلا الله سبحانه، وكل من عداه فتأثيره إنما هو علىٰ جهة السببية فقط.

يقول ابن تيمية: «ليس عند الحنفاء أن أحدا غير الله يستقل بفعل شيء، بل غايته أن يكون سببا، والأثر لا يحصل إلا به وبغيره من الأسباب، وبصرف الموانع، والله تعالىٰ هو الذي يخلق بتأثير الأسباب ويدفع الموانع، مع خلقه سبحانه أيضا لهذا السبب، لكن المقصود أنه ليس في الوجود ما يستقل بإحداث شيء، ولا ثم شيء يوجب كل أثر إلا مشيئة الله وحده، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن»(٢).

الثاني: العموم، ومعناه: أن الله تعالىٰ لا حدود لكماله ولا لتدبيره للكون ولا لإحاطته وهيمنته وملكه وقدرته، وقد جاء إطلاق أوصاف العموم لكل شيء في عدد من الصفات، يقول تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٠]، ويقول تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ شَهِيدًا﴾

---

(١) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (١٣٦).

(٢) الرد علىٰ المنطقيين (٥٣٧).

[النساء: ٣٣]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ [النساء: ٨٥]، ويقول تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٨٦]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًاۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ويقول: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، ويقول تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ [هود: ٥٧]، ويقول تعالىٰ: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَلَهُۥ كُلُّ شَيْءٍۖ﴾ [النمل: ٩١]، ويقول تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾ [السجدة: ٧]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبًا﴾ [الأحزاب: ٥٢]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ [سبأ: ٢١]، ويقول تعالىٰ: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يس: ٨٣]، ويقول تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطُۢ﴾ [فصلت: ٥٤]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩].

ولم يذكر الله ﷻ عن أحد المخلوقات خلقا مطلقا ولا خلقا عاما، ولا علما شاملا ولا قدرة شاملة، ولا ملكا مستوعبا ولا إحاطة عامة، ولا غيرها من الصفات كما ذكر عن نفسه تبارك وتعالىٰ.

ويقابله في المخلوقين التخصيص والتقييد، فلا يمكن لمخلوق من المخلوقات أن يكون قادرا علىٰ كل شيء أو عالما بكل شيء أو محيطا بكل شيء، ولا مدبرا لكل شيء ولا مالكا لكل شيء، ولا وكيلا علىٰ كل شيء.

الثالث: الغنىٰ، ومعناه: أن الله تعالىٰ مستغنٍ عن كل أحد، فلا يحتاج في فعله وتدبيره وكماله إلىٰ أحد من المخلوقات، يقول

الخطابي: «الغني: هو من استغنىٰ عن الخلق وعن نصرتهم وتأييدهم لملكه، فليست به حاجة إليهم، وهم إليه فقراء محتاجون»[١].

ويقول ابن تيمية مبينا هذه الخاصية وغيرها وما يقابلها في المخلوقين: «لما كان وجوب الوجود من خصائص رب العالمين والغنىٰ عن الغير من خصائص رب العالمين: كان الاستقلال بالفعل من خصائص رب العالمين، وكان التنزه عن شريك في الفعل والمفعول من خصائص رب العالمين، فليس في المخلوقات ما هو مستقل بشيء من المفعولات، وليس فيها ما هو وحده علة قائمة، وليس فيها ما هو مستغن عن الشريك في شيء من المفعولات، بل لا يكون في العالم شيء موجود عن بعض الأسباب إلا بمشاركة سبب آخر له. فيكون -وإن سمي علة- علة مقتضية سببية؛ لا علة تامة ويكون كل منهما شرطا للآخر»[٢].

ويقابل هذا الوصف في المخلوقين الفقر، فلا يمكن لمخلوق أن يكون مستغينا بنفسه، وكل ما عند المخلوق فإنما هو من عند الله تعالىٰ وخلقه وعطائه، وهو لا يملكه ولا يمكنه أن يمنع رفعه عن نفسه، «فالوجود والقيام بالنفس فينا يستلزم احتياجًا إلىٰ خالق يجعلنا موجودين، والله منزه في وجوده عما يحتاج إليه وجودنا، فنحن وصفاتنا وأفعالنا مقرونون بالحاجة إلىٰ الغير، والحاجة لنا أمر ذاتي لا يمكن أن نخلو عنه، وهو سبحانه الغنىٰ له أمر ذاتي لا يمكن أن يخلو عنه، فهو بنفسه حي قيوم واجب الوجود، ونحن بأنفسنا محتاجون فقراء»[٣].

---

(١) شأن الدعاء (٩٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٣٤).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١١٨).

وفقر المخلوقات إلىٰ الله متنوع، فهي فقيرة إلىٰ الله في وجودها وما يتعلق به، وفقيرة إلىٰ الله في تدبير شأنها، وفقيرة إلىٰ الله في مراداتها ومحبوباتها، يقول ابن تيمية: «فقر المخلوقات إلىٰ الله: بمعنىٰ حاجتها كلها إليه، وأنه لا وجود لها ولا شيء من صفاتها وأفعالها إلا به، فهذا أول درجات الافتقار، وهو افتقارها إلىٰ ربوبيته لها وخلقه وإتقانه، وبهذا الاعتبار كانت مملوكة له، وله سبحانه الملك والحمد. وهذا معلوم عند كل من آمن بالله ورسله الإيمان الواجب، فحدوثها دليل افتقار الأنبياء إلىٰ محدثها، وكذلك حاجتها إلىٰ محدثها بعد إحداثه لها دليل افتقارها؛ فإن الحاجة إلىٰ الرزق دليل افتقار المرزوق إلىٰ الخالق الرازق. والصواب أن الأشياء مفتقرة إلىٰ الخالق لذواتها لا لأمر آخر جعلها مفتقرة إليه، بل فقرها لازم لها؛ لا يمكن أن تكون غير مفتقرة إليه، كما أن غنىٰ الرب وصف لازم له لا يمكن أن يكون غير غني، فهو غني بنفسه لا بوصف جعله غنيا، وفقر الأشياء إلىٰ الخالق وصف لها، وهي معدومة وهي موجودة»[1].

الوصف الرابع وهو متتم للوصف السابق: الذاتية، ومعناه: أن كل ما يقوم بذات الله من الكمالات والأفعال فهو من ذاته، ولم يستفد شيئا من غيرها، ومما يدخل في هذا الوصف: الذاتية في القصد، أي: لا يقصد أحد لذاته إلا الله تعالىٰ، فهو المقصود لذاته والمراد لذاته والمحبوب لذاته لا لشيء خارج عن ذاته المتصفة بالكمال فهو لا يفتقر إلىٰ غيره، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «محبة الشيء لذاته شرك فلا يحَب لذاته إلا الله، فإن ذلك من خصائص إلهيته فلا يستحق ذلك إلا الله وحده، وكل محبوب سواه إن لم يحب لأجله أو لما يحب لأجله فمحبته فاسدة»[2].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١/ ٤٥).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٦٠٧).

وبيّن ابن تيمية دليل غنىٰ الله وفقر المخلوقات كلها إليه وكونه سبحانه هو المنتهىٰ في كل شيء، فيقول: «هو الإله المعبود الحق الذي كل ما سواه مفتقر إليه من جهة أنه ربه ليس له شيء إلا منه، ومن جهة أنه إلهه لا منتهىٰ لإرادته دونه، فلو لم يكن هو المعبود لفسد العالم، إذ لو كانت الإرادات ليس لها مراد لذاته والمراد إما لنفسه وإما لغيره، والمراد لغيره لا بد أن يكون ذلك الغير مرادا حتىٰ ينتهي الأمر إلىٰ مراد لنفسه، فكما أنه يمتنع التسلسل في العلل الفاعلية، فيمتنع التسلسل في العلل الغائية . . .

والواجب إثبات الأمرين: أنه سبحانه رب كل شيء، وإله كل شيء؛ فإذا كانت الحركات الإرادية لا تقوم إلا بمراد لذاته وبدون ذلك يفسد، ولا يجوز أن يكون مرادا لذاته إلا الله، كما لا يكون موجودا بذاته إلا الله: علم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»[1].

ويقابله في المخلوق التبعية والاستمداد، فالمخلوق لا يملك شيئا لنفسه، وكل ما لديه فإنما هو في نهايته من عند خالقه وربه، فإذا كان أصل وجوده لم يكن من ذاته، فكل ما يتعلق به من صفات وأحوال وأفعال فهي بالضرورة مرجعها في النهاية من غيره ومستمدة من خارج ذاته.

وكذلك لا يمكن للمخلوق أن يكون مقصودا لذاته أو محبوبا لذاته أو مرادا لذاته، وإلا للزم من ذلك التسلسل إلىٰ غير نهاية، وهو ممتنع.

الخامس: الكمال المطلق، ومعناه: أن كل ما يتصف الله به فهو بالغ في الكمال غايته وفي الجمال نهايته، فلا يوجد كمال إلا والله متصف به.

يقول ابن تيمية: «الكمال ثابت لله، بل الثابت له هو أقصىٰ ما يمكن

---

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ٣٣٢).

من الأكملية، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالىٰ يستحقه بنفسه المقدسة، وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه؛ فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت، وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز»[١].

ويقابله في المخلوق ملازمة النقص، فمهما وُجد في المخلوق من كمال فإنه ناقص لا محالة، فلا يمكن للمخلوق أن يتصف بالكمال المطلق أبدا، فالنقص ملازم له أبدا.

السادس: التفرد، ومعناه: أنه لا يمكن أن يتصف أحد سوىٰ الله بما ثبت له من الخصائص، لا ملك مقرب ولا نبي مرسل، يقول ابن تيمية: «أن الله لم يذكر عن المسيح خلقا مطلقا ولا خلقا عاما، كما ذكر عن نفسه تبارك وتعالىٰ . . . ووصف نفسه بأنه رب العالمين، وبأنه مالك يوم الدين، وأنه له الملك وله الحمد، وأنه الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، وأنه علىٰ كل شيء قدير وبكل شيء عليم، ونحو ذلك من خصائص الربوبية، ولم يصف شيئا من مخلوقاته لا ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا بشيء من الخصائص التي يختص بها، التي وصف بها نفسه سبحانه وتعالى»[٢].

ويقول الطاهر بن عاشور: «لا يجوز أن ينفرد ببعض صفات الإلهية ويشارَك في بعض آخر؛ فإن الإلهية حقيقة لا تقبل التجزئة والتبعيض»[٣].

ويقابله في المخلوق إمكان الاشتراك في الخصائص، فما من مخلوق إلا ويمكن لغيره أن يشركه فيما له من صفات، فقد ثبت لبعض المخلوقات

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٧١).

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/ ٤٤).

(٣) التحرير والتنوير (٢٢/ ١٩٢).

أمور خاصة به، وهذا أمر ثابت عقلا وواقعا، ولكن لا يوجد عقلا أو واقعا ما يدل علىٰ أنه يمتنع أن يشركه فيه غيره.

دفع الإشكالات المتوهم ورودها علىٰ حكم جعل خصائص الله للمخلوق:

لا شك أن من مقتضيات ثبوت خصائص الله وتحديد مفهومها وأوصافها الكلية وجوب إفراد الله تعالىٰ بها، وأن جعل شيء من خصائص الله للمخلوقين يعد شركا.

ولكن هذا الحكم يشكل عليه بعض ما جاء في ظاهر بعض النصوص من أنه ليس كل أمر خاص بالله يكون ادعاء الإنسان له ودخوله فيه موجبا للشرك الأكبر، فهناك أمور ثبت بالنص الشرعي انفراد الله بها، ولم يُحكم علىٰ من نازع الله فيها بالخروج من الإسلام.

ومن الأمثلة علىٰ ذلك: العظمة والكبرياء، فإنها من أوصاف الله تعالىٰ الخاصة به، كما جاء في الحديث القدسي: «العز إزاره والكبرياء رداؤه، فمن ينازعني عذبته»(١)، ومع ذلك فلم يجعل العلماء التكبر -مع أنه منازعة لله فيما انفرد به- كفرا أكبر، وإنما عدّوه من الكبائر.

ومن الأمثلة علىٰ ذلك: التصوير، فالخلق والتصوير من خصائص الله، فقد جاء في الحديث: «قال الله ﷻ: ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي؛ فليخلقوا ذرة، أو ليخلقوا حبة أو شعيرة»(٢).

ومنازعته في هذه الصفة ليست كفرا عند العلماء إلا مع الاستحلال أو إذا ادعىٰ الحق لنفسه في ذلك.

---

(١) رواه مسلم (٦٨٤٦)، وغيره.

(٢) رواه البخاري (٧٥٥٩)، ومسلم (٥٥٩٥).

فهذه الأمثلة تدل في ظاهرها على أنه ليس كل وصف انفرد الله به دون خلقه يكون الدخول فيه والادعاء له موجبا للخروج من الإسلام(١).

ويمكن دفع هذا الإشكال بعدد من الأمور:

الأمر الأول: أنا لا نسلم بأن الشريعة لم تحكم على من ادعى مشاركة الله فيما يختص به بالشرك الأكبر، وأما الأمثلة التي ذكروها فهي لا تدل على ذلك.

أما التكبر، فصفة التكبر المختصة بالله تعالى لا يمكن لأحد من البشر الوصول إلى الاتصاف بها البتة، فهي من جنس الحياة الدائمة والعلم الشامل والقدرة المستوعبة لكل أمر ممكن، وهذه الأوصاف من الأوصاف الإلهية التي لا يمكن لأحد من الخلق أن يبلغ إلى الاتصاف بها.

وغاية ما يقع من الإنسان المتكبر أن يتلبس بأوصاف قلبية وسلوكية سماها المشرع الحكيم تكبرا وحرمها، وحكم على المتصف بها بأنه منازع لله ﷻ، وإذا رجعنا إلى النصوص نجد أنها جعلت التكبر الصادر من الإنسان مراتب، بعضها كفر أكبر، كالتكبر الحاصل من إبليس، فقد قال الله تعالى عنه: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤].

وبعضها ليس كفرا، وإنما هو كبيرة من الكبائر، مثل: التكبر الذي جاء في النصوص تفسيره بأنه غمط الناس وبطر الحق.

والتعامل الصحيح مع هذا التقسيم هو أن نقول: إن الشريعة جعلت التكبر نوعين: نوعا خاص بالله، فحكم على المتصف به بالوقوع في الكفر

---

(١) انظر: الحكم بغير ما أنزل الله، خالد العنبري (١٨٧، ٢٠٣، ٢٦٨)، والحكم بغير ما أنزل الله، بندر العتيبي (٤٤، ٩٩).

الأكبر، ونوع غير خاص به تعالىٰ، فلم تحكم عليه بالكفر، فهذا التعامل هو الذي يتسق مع منهجية العلماء في التعامل مع الأصول الكلية القطعية.

ولكن أصحاب ذلك الاعتراض غفلوا عن هذا المعنىٰ، فانتهوا إلىٰ أن عدم تكفير المتكبر في بعض الصور يدل علىٰ أن خصائص الله نوعان: نوع يحكم علىٰ المتصف به بأنه واقع في الكفر الأكبر، ونوع ليس كذلك.

وأما قضية التصوير، فالأمر فيها أظهر، فقد نص عدد من العلماء بناء علىٰ تنوع تراكيب النصوص التي جاءت في شأنه علىٰ أن التصوير قسمان[1]:

الأول: ألا يقصد بفعله مضاهاة خلق الله، وإنما فعله عبثا أو تكسبا، فهذا لا يحكم عليه بالوقوع في الكفر الأكبر.

الثاني: أن يقصد بتصويره مضاهاة خلق الله ومحاكاته، فهذا يحكم عليه بأنه واقع في الكفر الأكبر، ويحمل عليه قوله ﷺ: **«أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون الذين يضاهون خلق الله»**[2].

ومقتضىٰ النوع الثاني أن حكم التكفير يتعلق بقصد المضاهاة سواء استحل المصور فعله ذلك أو لم يستحله.

والتعامل الصحيح مع التصوير هو أن يقال: إن له حالين؛ إما أن يقصد المصور أن يشارك الله فيما اختص به فهذا كفر أكبر، وإما ألا يقصد ذلك، فهذا لا يحكم عليه بالكفر، وهذا التقسيم متسق مع ذلك الأصل الكلي، وهو أن حقيقة التوحيد قائمة علىٰ إفراد الله بما يختص به، ولهذا

---

(١) انظر: شرح النووي علىٰ صحيح مسلم (١٤/ ٩١)، وشرح المشكاة، الطيبي (٩/ ٢٩٤٨)، وأحكام التصوير في الفقه الإسلامي، محمد واصل (١٤٩).

(٢) أخرجه البخاري (٥٩٥٤).

يقول القرطبي في بيان المراد من الحديث: «دل هذا الحديث علىٰ أن الذم والوعيد إنما علق من حيث تشبهوا بالله تعالىٰ في خلقه، وتعاطوا مشاركته فيما انفرد الله تعالىٰ به من الخلق والاختراع»(١)، فجعل مناط الذم متعلقا بما اختص الله به.

الأمر الثالث: أنه علىٰ التسليم بأن دلالة النوع الأول ليست قائمة إلا علىٰ معنىٰ الانفراد، فمن المقرر عند العلماء: أنه إذا ثبت أصل كلي قطعي في الشريعة فإنه لا يجوز القدح فيه بنصوص ظنية ومعان فرعية، وإنما يجب حمل تلك النصوص والمعاني علىٰ وفق ذلك الأصل الكلي، وفي بيان هذه المنهجية يقول الشاطبي: «إذا ثبتت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات، فلا ترفعها آحاد الجزئيات»(٢).

ومن المعلوم أن التوحيد -الذي هو أعظم حقيقة في دين الإسلام- يقوم في جوهره علىٰ انفراد الله بما يختص به من معاني الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، وأن الشرك تقوم حقيقته علىٰ نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ أحد من المخلوقين، أو علىٰ ادعاء مساواة غير الله بالله فيما يختص به، فكل أمر ثبت كونه خاصا بالله تعالىٰ وكون الله تعالىٰ منفردا به دون المخلوقات فإن ادعاءه لأحد من المخلوقين شرك أكبر مخرج من الملة.

وذلك الإشكال مناقض لهذه القاعدة، فالواجب حمل هذه النصوص الواردة في التكبر والتصوير علىٰ النصوص الواردة في إفراد الله تعالىٰ بما يختص بها، وفهمها بناء عليها، بحيث لا تكون مخالفة لها، حتىٰ لا نقع في معارضة الأصل الكلي القطعي بالجزئيات الظنية.

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٤٣٢).

(٢) الموافقات (٢/ ٩٦).

المسالك العقلية الدالة علىٰ الخصائص الإلهية:

المسالك العقلية الدالة علىٰ الخصائص الإلهية متعددة في صورها وأشكالها؛ إلا أن من أهمها مسلكين:

الأول: دليل التمانع، **والثاني**: دليل قياس الأولىٰ؛ ووجه أهمية هذين المسلكين أن دلالتهما ليست منحصرة في مجال واحد، كتوحيد الصفات فقط أو توحيد الربوبية فقط، وإنما يمكن أن يستدل بهما في عدد مما يتعلق بالخصائص الإلهية كما سيأتي التنبيه عليه.

المسلك الأول: دليل التمانع، وتقوم حقيقته علىٰ أنه يمتنع أن يوجد في الكون إلهان تقوم بهما صفة الكمال علىٰ جهة التساوي، ولا بد من وجود إله متصف بخصائص لا يمكن أن يتصف بها أحد، وقد سبق ذكر دلالته علىٰ توحيد الربوبية.

وسبق التنبيه أيضا علىٰ أنه كثيرا ما يساق دليل التمانع علىٰ إثبات توحيد الخلق، والحقيقة أنه يدل علىٰ أوسع من ذلك، فهو يدل أيضا علىٰ توحيد التدبير والتصرف في الكون وتوحيد الألوهية؛ ولهذا يقول ابن القيم: «انتظام أمر العالم العلوي والسفلي وارتباط بعضه ببعض وجريانه علىٰ نظام محكم لا يختلف ولا يفسد: من أدل الأدلة علىٰ أن مدبره واحد لا إله غيره، كما دل دليل التمانع علىٰ أن خالقه واحد لا رب له غيره، فذاك تمانع في الفعل والإيجاد وهذا تمانع في العبادة والإلهية، فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان متكافئان يستحيل أن يكون له إلهان معبودان»[1].

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٤).

المسلك الثاني: قياس الأولىٰ، وتقوم حقيقته علىٰ أن كل كمال في المخلوق فالخالق أولىٰ به، سواء كان الكمال متعلقا بالأسماء أو بالصفات أو بالأفعال أو بالحقوق وغيرها.

وهذا يدل علىٰ أن قياس الأولىٰ يثبت تفرد الله بالكمالات واختصاصه بها، فالتفرد بالكمال يستوجب بالضرورة الاختصاص به، فلا يمكن أن يشترك اثنان في الكمال من كل وجه؛ إذ لو وجد ذلك لما صح قياس الأولىٰ ولما وُجد معناه.

وقد أشار القرآن إلىٰ قياس الأولىٰ في عدد من الآيات، ومن أظهرها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الرُّوم: ٢٧]، وقد اختلف المفسرون في معنىٰ هذه الآية علىٰ أقوال، ويجمعها أن الله تعالىٰ له الصفة العليا التي لا يشاركه فيها أحد[١]؛ فقد جاءت بأسلوب التقديم والتأخير وهو يدل علىٰ الحصر.

يقول ابن القيم في بيان كون المثل الأعلىٰ دالا علىٰ الاختصاص: «المثل الأعلىٰ هو الكمال المطلق المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل، كان أعلىٰ من غيره ولما كان الرب تعالىٰ هو الأعلىٰ ووجهه الأعلىٰ وكلامه الأعلىٰ وسمعه الأعلىٰ وبصره وسائر صفاته عليا، كان له المثل الأعلىٰ وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلىٰ اثنان؛ لأنهما إن تكافآ لم يكن أحدهما أعلىٰ من الآخر، وإن لم يتكافآ فالموصوف بالمثل الأعلىٰ أحدهما وحده يستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلىٰ مثل أو نظير، وهذا

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١٣/ ٥٥٢)، والبحر المحيط، أبو حيان (٦/ ٥٥٠).

برهان قاطع من إثبات صفات الكمال علىٰ استحالة التمثيل والتشبيه فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة»[١].

وقياس الأولىٰ لا يدل علىٰ تفرد الله بالخصائص في باب الصفات فقط، وإنما يدل علىٰ تفرده في كل ما يتعلق به سبحانه، وقد جاء استعماله في القرآن علىٰ هذا النحو من التنوع.

فقد استعمل في توحيد الصفات، ومن ذلك ما جاء في صفة القوة كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُواْ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [فُصِّلَت: ١٥].

واستعمل قياس الأولىٰ في عموم صفة العلم في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الفُرْقَان: ٦]، ففي الآية بيان إحاطة علم الله بكل المعلومات الخفية منها بالنص، والظاهرة منها بقياس الأولىٰ[٢].

ومثله قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البَقَرَة: ٣٣]، فإذا كان عالما بالغيب فعلمه بالشهادة من باب أولىٰ[٣].

وجاء في توحيد الربوبية في عدد من المواضع، منها قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التَّوْبَة: ١٢٩]، فإذا كان الله رب العرش العظيم الذي وسع المخلوقات، كان ربا لما دونه من باب أولىٰ وأحرىٰ[٤].

---

(١) الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة (٣/ ١٠٣١).

(٢) انظر: روح المعاني، الآلوسي (٩/ ٤٢٦).

(٣) تيسير الكريم الرحمن، السعدي (٤٨).

(٤) انظر: تيسير الكريم الرحمن، السعدي (٣٥٦).

ومما جاء فيه التنبيه على قياس الأولى في توحيد الربوبية قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ [الإسراء: ١١١]، فنفي اتخاذ الولد ظاهر في نفى التبني، ويعلم منه نفى ولد الصلب عنه سبحانه من باب أولى. وقد جاء نفى ذلك صريحا في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١].

ومما جاء فيه التنبيه على قياس الأولى في توحيد الربوبية قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٦٦]، فمما قيل في معناها: لفظة «من» لمن يعقل، فيكون المراد بمن في السموات: الملائكة والعقلاء، ومن في الأرض: الإنس والجن وهم العقلاء أيضا، وإذا كان هؤلاء العقلاء المميزون في ملكه وتحت قدرته، فالجمادات بطريق الأولى أن يكونوا في ملكه[١].

ومما جاء فيه التنبيه على قياس الأولى في توحيد الربوبية قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٤٤]، أي: مريدا لأن يعجزه، وانتفاء إرادة العجز فيه يدل على انتفاء العجز عنه بطريق الأولى[٢].

وجاء استعماله في إثبات استحقاق الله بالتفرد في العبادة، كما في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]، فهذا قياس ضربه الله للذين يشركون معه أحدا من الخلق في

(١) انظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن (٢/ ٤٥٣)، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (٦/ ٢٣٤).

(٢) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي (١٦/ ٧٦).

العبادة، وحاصله: إذا كنتم لا ترضون أن يشارككم عبيدكم وخدمكم في أموالكم وحقوقكم، فتكونون أنتم وهم في ذلك سواء تخافون أن يقاسموكم أموالكم ويشاطروكم إياها ويستأثرون ببعضها عليكم كما يخاف الشريك شريكه، فإذا كنتم لا ترضون ذلك في حقكم فيكف ترضونه في حق الله، فالله تعالىٰ أولىٰ منكم بذلك.

وقد نبه عدد من المفسرين علىٰ أن هذه الآية قائمة علىٰ قياس الأولىٰ، يقول ابن كثير: «ولما كان التنبيه بهذا المثل علىٰ براءته تعالىٰ ونزاهته بطريق الأولىٰ والأحرىٰ، قال: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨]»[(١)].

ومما جاء فيه التنبيه علىٰ قياس الأولىٰ في توحيد العبادة قوله تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٩]، أي: ما ينبغي لبشر آتاه الله الكتاب والحكم والنبوة أن يقول للناس: اعبدوني مع الله، فإذا كان هذا لا يصلح لنبي ولا لمرسل، فلأن لا يصلح لأحد من الناس غيرهم بطريق الأولىٰ والأحرىٰ[(٢)]، ففي هذه الآية تنبيه علىٰ بطلان توجيه العبادة للبشر من باب أولىٰ.

ومن الإشارات المتضمنة لقياس الأولىٰ في توحيد العبادة قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ﴾ [الرعد: ١٦]، فقد جاءت هذه الآية في سياق الإنكار التقريري علىٰ

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٦/٣١٢).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٢/٦٦).

كفار قريش، وإثبات أن أصنامهم لا يملكون لأنفسهم النفع ولا الضر فكونها لا تملكه لعابديها من باب أولىٰ[١].

ومن الإشارات المتضمنة قياس الأولىٰ في توحيد العبادة قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ﴾ [فاطر: ١٣]، فإن كانت هذه الأصنام المعبودة ما تملك قطميرا، وهو شيء حقير جدا، فكيف يمكنها أن تملك النفع والضر لغيرها؟ أو أن تملك الشفاعة عند الله تعالىٰ؟ فانتفاء هذه الأمور عنها من باب أولىٰ[٢].

ومن الإشارات المتضمنة قياس الأولىٰ في توحيد العبادة توجيه الأمر بالتوكل علىٰ الله إلىٰ النبي ﷺ، وهذا يدل علىٰ أن غيره أولىٰ بالتوكل من باب أولىٰ[٣]، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ [الأحزاب: ٣].

ومن الإشارات المتضمنة قياس الأولىٰ في توحيد العبادة قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨]، الرسول ﷺ ليس له من الأمر شيء، فغيره من البشر من باب أولىٰ، ففيها أعظم رد علىٰ من تعلق بالأنبياء أو غيرهم من الصالحين يدعوهم ويستغيث بهم[٤].

ومثله قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ﴾ [الجن: ٢٢]، فإذا كان الرسول الذي هو أكمل الخلق، لا يملك ضرا ولا رشدا، ولا يمنع نفسه من الله شيئا إن أراده بسوء، فغيره من الخلق من باب أولىٰ[٥].

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٤/ ٤٤٦)، وروح المعاني، الآلوسي (٩/ ٤٢٤).

(٢) انظر: التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٢٢/ ٢٨٣).

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/ ٣٥٧).

(٤) انظر: تيسير الكريم الرحمن، السعدي (١٤٦).

(٥) انظر: تيسير الكريم الرحمن، السعدي (٨٩١).

ومن الإشارات المتضمنة قياس الأولىٰ في توحيد العبادة قوله تعالىٰ: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١]، فإن هذه الآية تتضمن الإخبار عن الأصنام فإنهم لما لم يشهدوا خلق السماوات والأرض لم يكونوا شركاء لله في الخلق بطريق الأولىٰ، فلم يكونوا مستحقين بأن يُعبدوا، وهذا احتجاج علىٰ المشركين بما يعترفون به فإنهم يعترفون بأن الله هو المتفرد بخلق السماوات والأرض وخلق الموجودات[1].

ومن الإشارات المتضمنة قياس الأولىٰ في توحيد العبادة قوله تعالىٰ: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ﴾ [سبأ: ٤٠]، فالله تعالىٰ اقتصر علىٰ ذكر توجيه الخطاب للملائكة من بين الأصنام التي كان يعبدها المشركون؛ لأن إبطال إلهية الملائكة يفيد إبطال إلهية ما هو دونها ممن عبد من دون الله بقياس الأولىٰ[2].

ومن الإشارات المتضمنة قياس الأولىٰ في توحيد العبادة قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾ [الحج: ٧٣]، فإذا كانت الأصنام التي يعبدها المشركون ليس في قدرتها خلق هذا المخلوق الضعيف، فما فوقه من باب أولىٰ، فعجزها عن تقديم النفع ودفع الضر عمن عبدها من باب أحرىٰ[3].

المسالك النقلية الدالة علىٰ الخصائص الإلهية:

المراد بالمسالك النقلية الطرق والدلالات التي تعتمد علىٰ المقدمات والأساليب اللفظية والتراكيب العربية، ودراسة هذه المسالك اشترك فيها

---

(١) انظر: التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (١٥/ ٣٤٢).

(٢) انظر: التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٢٢/ ٢٢٢).

(٣) انظر: تيسير الكريم الرحمن، السعدي (٥٤٦).

علوم متعددة، كعلم البلاغة وعلم أصول الفقه وعلم العقيدة وعلم التفسير، فلا بد في أثناء دراسة هذا النوع من المواضيع من الاطلاع علىٰ كل تلك العلوم وغيرها حتىٰ يجمع الناظر بين خصائص العلم منها في هذه القضية.

والمسالك النقلية الدالة علىٰ الخصائص الإلهية كثيرة ومتنوعة في النصوص الشرعية، فبعضها مجمع عليه وبعضها مختلف فيه، كالحصر بـ «إنما» فقد نازع في ذلك عدد من العلماء، وبعضها معتمد علىٰ أدوات الحصر المصطلح عليها في علم البلاغة، كالحصر بإنما وبالنفي والاستثناء والتقديم والتأخير وغيرها، وبعضها معتمد علىٰ أساليب الحصر العامة غير المصطلح عليها، وهي كثيرة لا يكاد يأتي عليها عدد، وبعضها سيقت في كلام الأنبياء والملائكة والصالحين، وبعضها من كلام الله تعالىٰ، وبعضها مجمع علىٰ قوته في الدلالة علىٰ الحصر وبعضها ليس كذلك، وأما الأمثلة المندرجة فيها فبعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه.

وليس الغرض تحقيق النظر في كل هذه الأمور ولا استيعاب كل ما يتعلق بصور مسالك الحصر وأمثلتها، إنما الغرض بيان أصول المسالك النقلية ودلالاتها علىٰ الخصائص الإلهية وبيان كثرتها وتنوعها وأثرها في البحث العقدي.

وسيكون عرض المسالك مختصرا بحيث يكون قائما علىٰ ذكر المسلك والتعريف به مع ذكر عدد من الأمثلة المندرجة ضمنه، ومجمل ما سيعرض هنا أحد عشر مسلكا:

المسلك الأول: الحصر بالنفي والاستثناء، والمراد به: التركيب الكلامي الذي يتضمن نفي أمر عن أمر ثم استثناء أمر مما نُفي.

والنفي له أدوات متعددة، مثل: ما النافية، وإن النافية، ولا النافية،

وليس، والاستفهام الذي بمعنىٰ الإنكار، ويدخل فيها النهي وغيرها من الأدوات، وكذلك الاستثناء له أدوات متعددة، مثل: إلا، وغير، وغيرهما[١].

وقد جاء هذا الأسلوب كثيرا في الدلالة علىٰ خصائص الله تعالىٰ.

فمما جاء منه مما يدخل في توحيد الربوبية والصفات[٢]:

قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: ٥١]، أي: إن ما أصابنا فليس منكم ولا بكم ولا من غيركم من الخلق، وإنما هو من الله الذي كتب ذلك لنا[٣].

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٢٦]، يقول أبو حيان: فيها «حصر كينونة النصر في جهته»[٤]، والمعنىٰ: وما ظفركم إن ظفرتم بعدوكم إلا بعون الله، لا من قبل المدد الذي يأتيكم من الملائكة فهم مجرد أسباب وبشارة أرسلها الله إليكم[٥].

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ﴾ [يونس: ١٠٧]، فهذه الآية فيها حصر ملك النفع والضر في قدرة الله وإرادته ونفيها عما سواه، فكل المخلوقات لا تملك الضر والنفع لنفسها ولا لغيرها[٦].

---

(١) انظر: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني (٣/ ٢٣).

(٢) سيكون الحديث عن توحيد الربوبية والصفات مجتمعا؛ مراعاة لكونهما يندرجان في معنىٰ واحد من حيث العموم.

(٣) انظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان (٥/ ٤٣٢).

(٤) البحر المحيط في التفسير (٣/ ٣٣٦).

(٥) انظر: جامع البيان عن تأويل آي لقرآن، الطبري (٦/ ٣٨).

(٦) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١٢/ ٣٠٤)، والبحر المحيط، أبو حيان (٤/ ٤٥٦).

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الأعراف: ١٨٨]، فهذه الآية فيها قصر امتلاك النفع والضر على الله تعالىٰ بأسلوب النفي والاستثناء، يقول الآلوسي عن هذه الآية: فيها «سلب لاستقلاله في التأثير وبيان لأنه لا يملك إلا ما أذن الله تعالىٰ فيه، وهذا نوع من توحيد الأفعال»(١).

ومن أوسع الآيات الدالة علىٰ هذا المعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وأمثالها في القرآن، ومعناها الظاهر: أن الإنسان لا يمكن أن يشاء لنفسه شيئا مهما كان ذلك الشيء إلا إذا شاءه الله قدرا أو شرعا، فلا يقع في الكون شيء إلا بإذن الله ومشيئته.

وليس في هذه الآية وأمثالها نفي المشيئة المؤثرة عن العباد، وإنما غاية ما فيها بيان افتقارها إلىٰ مشيئة الله تعالىٰ، وأنه لا شيء يخرج عن ملكوته وهيمنته.

فالخاصية الإلهية التي عبرت عنها هذه الآية وأمثالها: إثبات الهيمنة الإلهية وتبعية كل مشيئة في الكون لمشيئة الله.

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ﴾ [الحجر: ٢١]، وسواء فسرت كلمة «شيء» هنا بالمطر أو بالعموم، فالآية دالة علىٰ أن من خصائص الله التفرد بملك الخزائن والأرزاق، وأن مرجعها إليه سبحانه، فهو المالك لها والمتصرف فيها.

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾، فهاتان الآيتان دلتا علىٰ أن من خصائص الله تعالىٰ التفرد بعلم

---

(١) روح المعاني (٦/ ١٦٤).

الغيب، يقول ابن كثير: «قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ استثناء منقطع، أي: لا يعلم أحد ذلك إلا الله ﷻ، فإنه المنفرد بذلك وحده، لا شريك له»(١).

وقد جاءت آيات متعددة في صفة العلم بالغيب بأسلوب الحصر المعتمد على النفي والاستثناء، منها: قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ٧٦]، وقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأعراف: ١٨٧].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، فهذه الآية تدل على أن رزق من في الأرض لا يكون إلا من الله تعالى لا من غيره، وعدد من المفسرين ذكروا بأن معناها إخبار منه تعالى بأنه متكفل بأرزاق المخلوقات، من سائر دواب الأرض، صغيرها وكبيرها، بحريها وبريها، وهذا ليس دقيقا، فالآية ليست مجرد إخبار عن أن الله هو الرازق، وإنما هي إخبار بأنه لا رزاق إلا هو سبحانه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٣٥]، فهذه الآية تدل على أن من خصائص الله تعالى مغفرة الذنوب، إذ معناها: أنه لا أحد يغفر الذنوب إلا الله وحده، ومقتضى ذلك: أنه لا تطلب مغفرة الذنوب إلا منه سبحانه، ولا يمكن أن تطلب من غيره؛ لأنه لا يملكها ولن تعطى له.

يقول أبو السعود: «قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ بدل من الضمير المستكن في يغفر، أي: لا يغفر جنس الذنوب أحد إلا الله، خلا أن دلالة الاستفهام

(١) تفسير القرآن العظيم (٦/ ٢٠٧).

علىٰ الانتفاء أقوىٰ وأبلغ؛ لإيذانه بأن كل أحد ممن له حظ من الخطاب يعرف ذلك الانتفاء فيسارع إلىٰ الجواب به»[(١)].

ومن ذلك قوله ﷺ: «**إن أخنع اسم عند الله رجل يسمىٰ ملك الأملاك، لا مالك إلا الله**»[(٢)]، ومعنىٰ الحديث: أنه لا مالك علىٰ جهة الاستقلال والعموم إلا الله تعالىٰ، فهذا النوع من الملك لا يمكن أن يكون لأحد من المخلوقات، فهو من خواص الله تعالىٰ.

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]، ومعنىٰ هذه الآية: أن الحكم لا يكون إلا لله تعالىٰ، يقول الألوسي: «احتج بعض أهل السنة بقوله تعالىٰ: «إن الحكم . . .» إلخ لإفادته الحصر علىٰ أنه لا يقدر العبد علىٰ شيء من الأشياء إلا إذا قضىٰ الله تعالىٰ به، فيمتنع منه فعل الكفر إلا إذا قضىٰ الله تعالىٰ به وحكم، وكذلك في جميع الأفعال»[(٣)].

ومما جاء في توحيد الألوهية ما جاء في الشهادة لله بالتفرد بالألوهية، وقد جاءت بعدد من الصيغ وعدد من الأساليب الدالة علىٰ الحصر بالنفي والاستثناء، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ٨٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ [هود: ٢]، في عدد من المواضع في سورة هود وغيرها، وقوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ [آل عمران: ٦٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُۖ﴾ [الإسراء: ٦٧].

---

(١) إرشاد العقل السليم (٢/ ٨٦).

(٢) رواه البخاري (٥٨٥٢)، ومسلم (٢١٤٣).

(٣) روح المعاني (١/ ٤٦١).

وكل هذه الآيات وغيرها تدل علىٰ حصر استحقاق الألوهية لله تعالىٰ، فلا يستحق العبادة إلا هو ﷻ، وقد توارد علماء الإسلام علىٰ تقرير هذا المعنىٰ، يقول الطبري: «قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [المزمل: ٩]، يقول: لا معبود بحق تجوز عبادته، وتصلح الألوهة له إلا الله»[١]، ويقول القاضي عبد الجبار: «قد يقال: لا معبود إلا الله، ويراد بذلك: لا معبود يستحق العبادة وتليق به إلا الله، فمن أطلق ذلك ولم يكن هذا مراده، فقد أخطأ»[٢]، ويقول أبو منصور الماتريدي: «ثم نعت الرب فقال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [المزمل: ٩]، فكأنه يقول: لا معبود يستحق العبادة سواه؛ لأن الإله هو المعبود عند العرب»[٣]، ويقول: «قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [المزمل: ٩]، أي: لا معبود يستحق العبادة إلا هو»[٤].

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [التوبة: ١٨]، فهذه الآية تدل علىٰ خاصية من خصائص الله تعالىٰ، وهي أنه لا أحد يستحق أن يخاف منه خوف عبادة وتضرع إلا هو سبحانه، ولا أحد يستحق أن يقدم الخوف منه علىٰ خوف كل أحد إلا هو سبحانه، وقد حمل كثير من المفسرين هذه الآية علىٰ أن المراد بها الخشية الدينية العبادية، يقول الطبري: «ولم يرهب عقوبة شيء علىٰ معصيته إياه سوىٰ الله»[٥]، ويقول ابن عطية: «يريد خشية التعظيم والعبادة والطاعة»[٦].

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٠/ ٣٥٧).
(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥/ ٢١١).
(٣) تأويلات أهل السنة (٩/ ١٩٨).
(٤) تأويلات أهل السنة (١٠/ ٢٧٧).
(٥) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١١/ ٣٧٦).
(٦) المحرر الوجيز (٣/ ١٥)، وانظر: أنوار التنزيل، البيضاوي (٣/ ٧٥)، ومدارك التنزيل، النسفي (١/ ٦٧٠).

ولهذا يقول الزمخشري: «فإن قلت: كيف قيل: ولم يخش إلا الله، والمؤمن يخشىٰ المحاذير ولا يتمالك أن لا يخشاها؟ قلت: هي الخشية والتقوىٰ في أبواب الدين، وأن لا يختار علىٰ رضا الله رضا غيره لتوقع مخوف»[١].

المسلك الثاني: تقديم ما حقه التأخير في الكلام، ومعناه أن يكون الكلام مختلف الترتيب فيقدم فيه الأمور التي تؤخر في الأصل غالبا، فيقدم الخبر علىٰ المبتدأ والمفعول به علىٰ الفاعل وهكذا.

وقد نص عدد من العلماء علىٰ أن هذا الصنيع من أساليب الحصر وبيان الاختصاص[٢].

وقد جاء هذا الأسلوب كثيرا في بيان خصائص الله تعالىٰ، وخاصة فيما يتعلق بربوبية الله وتدبيره للكون.

فمما جاء من ذلك في توحيد الربوبية والصفات: قوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فهذه الآية تدل علىٰ أنه لا خالق علىٰ الحقيقة إلا الله ولا آمر علىٰ الحقيقة إلا الله بأسلوب التقديم والتأخير، وأصل ترتيب الكلام: الخلق والأمر له، يقول الرازي: «الآية دلت علىٰ أنه لا خالق إلا الله؛ لأنه قال: ألا له الخلق والأمر، وهذا يفيد الحصر، بمعنىٰ: أنه لا خالق إلا الله، وذلك يدل علىٰ أن كل أمر يصدر عن فلك أو ملك أو جني أو إنسي، فخالق ذلك الأمر في الحقيقة هو الله سبحانه لا غير»[٣].

---

(١) الكشاف (٢/ ٢٥٥).

(٢) انظر: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني (٣/ ٢٨)، وشرح تنقيح الأصول، القرافي (٥٧)، وشرح مختصر الروضة، الطوفي (٢/ ٧٥٤).

(٣) التفسير الكبير (١٤/ ٢٧٥).

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦]، فهذه الآية تدل علىٰ أنه لا رازق علىٰ الحقيقة إلا الله تعالىٰ فهو الذي بيده ملكوت كل شيء بأسلوب التقديم والتأخير، وأصل ترتيب الكلام: رزق الدواب علىٰ الله، يقول الطاهر بن عاشور: «تقديم «علىٰ الله» قبل متعلقه، وهو «رزقها»؛ لإفادة القصر، أي: علىٰ الله لا علىٰ غيره»[1].

ومن أمثلة هذا الأسلوب في باب الربوبية والصفات: قوله تعالىٰ: ﴿لَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلۡأُولَىٰ وَٱلۡأٓخِرَةِۖ وَلَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [القصص: ٧٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَهُ ٱلۡمُلۡكُ وَلَهُ ٱلۡحَمۡدُۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾ [الشورى: ٥٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ [البقرة: ١١٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ﴾ [البقرة: ١٠٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [المائدة: ١٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِلَيۡهِ تُحۡشَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسراء: ١١٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِلَيۡهِ يُرَدُّ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِۚ﴾ [فصلت: ٤٧]، وغيرها من النصوص، فهي كلها دالة علىٰ الحصر وإثبات خصائص الله تعالىٰ بأسلوب التقديم والتأخير في الكلام.

ومما جاء من ذلك في توحيد الألوهية قوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، فقد دلت هذه الآية علىٰ أنه لا يُعبد إلا الله ولا يُستعان به علىٰ الحقيقة إلا هو، يقول الشنقيطي مبينا الأسلوب الحصري

---

(١) التحرير والتنوير (١٢/ ٥).

الذي تضمنته هذه الآية: «أشار في هذه الآية الكريمة إلىٰ تحقيق معنىٰ لا إله إلا الله؛ لأن معناها مركب من أمرين: نفي وإثبات؛ فالنفي: خلع جميع المعبودات غير الله تعالىٰ في جميع أنواع العبادات، والإثبات: إفراد رب السماوات والأرض وحده بجميع أنواع العبادات علىٰ الوجه المشروع. وقد أشار إلىٰ النفي من «لا إله إلا الله» بتقديم المعمول الذي هو (إياك) وقد تقرر في الأصول في مبحث دليل الخطاب الذي هو مفهوم المخالفة، وفي المعاني في مبحث القصر: أن تقديم المعمول من صيغ الحصر. وأشار إلىٰ الإثبات منها بقوله: (نعبد)»[1].

وقريب منها قوله تعالىٰ: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠]، وفي بيان دلالتها يقول الشنقيطي: «قدم المفعول في قوله: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠]، للدلالة علىٰ الحصر. وقد تقرر في الأصول في مبحث مفهوم المخالفة، وفي المعاني في مبحث القصر أن تقديم المعمول من صيغ الحصر، أي: خافون وحدي ولا تخافوا سواي»[2].

ومن هذا الأسلوب في توحيد العبادة قوله تعالىٰ: ﴿وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾ [الشرح: ٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ﴾ [البقرة: ١٣٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [إبراهيم: ١٢].

المسلك الثالث: الحصر بضمير الفصل، والمراد به: أن يفصل بين المتعاقبين في الكلام بضمير فصل ظاهر، كأن يفصل بين المبتدأ والخبر

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (١/ ٧).

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٢/ ٣٨٣).

بذلك، وقد قيل في تعريف ضمير الفصل: هو حرف يقع بين المبتدأ والخبر أو ما أصله كذلك[١].

وقد جاء هذا الأسلوب كثيرا فيما يتعلق بخصائص الله تعالىٰ.

فمما جاء من ذلك في توحيد الربوبية والصفات: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، ففي هذه الآية قصر للرزق علىٰ الله تعالىٰ، فلا رازق في الحقيقة إلا هو سبحانه، وكل أسباب الرزق في الوجود فهي من بعد إذنه، يقول الطاهر بن عاشور: «في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، طريق قصر لوجود ضمير الفصل، أي: لا رزاق، ولا ذا قوة، ولا متين إلا الله، وهو قصر إضافي، أي: دون الأصنام التي يعبدونها»[٢].

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢]، ففيه استعمال لأسلوب الحصر، فيكون المراد بها: بيان اختصاص الله تعالىٰ بالعلم التام والحكمة البالغة، فلا أحد يتصف بها غيره سبحانه، يقول الرازي: «العليم من صفات المبالغة التامة في العلم، والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند الإحاطة بكل المعلومات، وما ذاك إلا هو ﷻ، فلا جرم ليس العليم المطلق إلا هو، فلذلك قال: إنك أنت العليم الحكيم. علىٰ سبيل الحصر»[٣].

ومما جاء بهذا الأسلوب قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١]، وقوله

---

(١) انظر: شرح المفصل، ابن يعيش (٣/ ١٠)، والبحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٨٩).

(٢) التحرير والتنوير (٢٧/ ٢٩).

(٣) التفسير الكبير (٢/ ٤٢٥).

تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يُوسُف: ٩٨]، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [العَنكبوت: ٢٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْبَرُّ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الطُّور: ٢٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾ [النَّجم: ٤٣، ٤٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ﴿٤٨﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ﴾ [النَّجم: ٤٨، ٤٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ [البُرُوج: ١٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِيُّ﴾ [الشُّورىٰ: ٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المَائدة: ١١٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المَائدة: ١٠٩]، وغيرها من الآيات التي فيها بيان ما يختص الله به في الربوبية والصفات باستعمال أسلوب ضمير الفصل.

ومما جاء من ذلك في توحيد الألوهية: قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ [الحَجّ: ٦]، ومعنىٰ الآية: أنه لا أحد له الحق في الألوهية إلا الله، ففيها بيان لاختصاص الله بالألوهية الحقة، يقول الطاهر بن عاشور: «الحق: المطابق للواقع، أي: الصدق، مأخوذ من حق الشيء إذا ثبت: والمعنىٰ: أنه الحق في الإلهية، فالقصر في هذه الجملة المستفاد من ضمير الفصل قصر حقيقي»[1].

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ [البَقَرَة: ١٢٠]، ففي هذه الآية حصر لطرق الهداية إلىٰ الرشاد فيما يتفضل الله به علىٰ عباده من الوحي والتوفيق، يقول أبو حيان بعد أن بين أن الهدىٰ التام هو الإسلام وعبادة الله تعالىٰ: «أكد الجملة بإن وبالفصل الذي قبل، فدل علىٰ الاختصاص والحصر، وجاء الهدىٰ معرفا بالألف واللام، وهو مما قيل: إن ذلك يدل علىٰ الحصر، فإذا قلت: زيد العالم، فكأنه قيل: هو

(١) التحرير والتنوير (١٧/ ٣١٦).

المخصوص بالعلم والمحصور فيه ذلك»[١].

المسلك الرابع: الحصر بإنما، ومعنىٰ ذلك: أن يستعمل في الكلام حرف «إنما» الدال علىٰ إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما سواه[٢]، وقد ذكر عدد من العلماء أن أنما -بالفتح- مثل: إنما في الدلالة علىٰ الحصر[٣].

وقد جاء هذا الأسلوب كثيرا في بيان خصائص الله تعالىٰ.

فمما جاء من ذلك في توحيد الربوبية والصفات: قوله تعالىٰ: ﴿فَقُلْ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ﴾ [يونس: ٢٠]، ففي هذه الآية بيان بأنه لا يعلم الغيب إلا الله، ولهذا يقول الطبري: «أي: لا يعلم أحد بفعل ذلك إلا هو جل ثناؤه، لأنه لا يعلم الغيب وهو السر والخفي من الأمور إلا الله»[٤].

ويقول الطاهر بن عاشور في بيان الغرض من هذا القصر: «جاء الكلام بصيغة القصر للرد عليهم في اعتقادهم أن في مكنة الرسول الحق أن يأتي بما يسأله قومه من الخوارق»[٥].

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، ففي هذه الآية بيان بأن أمر المختلفين في دينهم لا يكون إلا بيد الله لا بيد أحد سواه، يقول الطاهر بن عاشور: «صيغة القصر لقلب اعتقاد السائل المتردد، أي: إنما أمرهم إلىٰ الله لا إلىٰ الرسول ﷺ ولا إلىٰ غيره، وهذا إنذار شديد»[٦].

---

(١) البحر المحيط (١/ ٥٩٠).

(٢) انظر: البحر المحيط، الزركشي (٢/ ٣٢٤).

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٩٥٨).

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٢/ ١٤٤).

(٥) التحرير والتنوير (١١/ ١٣١).

(٦) التحرير والتنوير (٨/ ١٩٢).

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمۡ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٣١]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

ومما جاء من ذلك في توحيد الألوهية: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [النساء: ١٧١]، ففي هذه الآية إبطال لاعتقاد النصارىٰ وتأكيد أن الله تعالىٰ واحد فرد، يقول الطاهر بن عاشور: «القصر في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [النساء: ١٧١]، قصر موصوف علىٰ صفة، لأن «إنما» يليها المقصور، وهو هنا قصر إضافي، أي: ليس الله بثلاثة»[1].

وهذا الأسلوب تكرر مرارا في القرآن، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [الكهف: ١١٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَئِنَّكُمۡ لَتَشۡهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخۡرَىٰۚ قُل لَّآ أَشۡهَدُۚ قُلۡ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [الأنعام: ١٩].

المسلك الخامس: تعريف الجزأين، ومعنىٰ ذلك: أن يكون المبتدأ والخبر في الكلام معرفين، فهذا الأسلوب يفيد حصر الخبر في المبتدأ[2].

وقد جاء هذا الأسلوب كثيرا في بيان خصائص الله تعالىٰ.

ومما جاء من ذلك في توحيد الربوبية والصفات: قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]، ففيه بيان لعدد من خصائص الله تعالىٰ بأسلوب تعريف الجزئين، ففيه بيان بأنه لا قاهر للعباد علىٰ الحقيقة إلا الله وحده، وأنه لا حكيم ولا خبير علىٰ الحقيقة إلا الله تعالىٰ.

---

(١) التحرير والتنوير (٦/ ٥٨).

(٢) انظر: البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٨٤).

يقول الطاهر بن عاشور في بيان هذا المعنىٰ: «أفاد تعريف الجزأين القصر، أي: لا قاهر إلا هو، لأن قهر الله تعالىٰ هو القهر الحقيقي الذي لا يجد المقهور منه ملاذا، لأنه قهر بأسباب لا يستطيع أحد خلق ما يدافعها، ومما يشاهد منها دوما النوم وكذلك الموت. سبحان من قهر العباد بالموت»(١).

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ﴾ [الأنعام: ٦٠]، ففي هذه الآية بيان لواحدة من خصائص الله، وهي أنه لا يتوفىٰ الأنفس في الليل إلا هو سبحانه دون غيره من الخلق، يقول الطاهر بن عاشور: «قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم﴾ [الأنعام: ٦٠]، صيغة قصر لتعريف جزأي الجملة، أي: هو الذي يتوفىٰ الأنفس دون الأصنام فإنها لا تملك موتا ولا حياة»(٢).

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿رَّبُّكُمُ ٱلَّذِى يُزْجِى لَكُمُ ٱلْفُلْكَ فِى ٱلْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ [الإسراء: ٦٦]، ففي هذه الآية استعمال للمبتدأ والخبر معرفين - ربكم الذي-، وهذا يفيد أن الله مختص بتسخير البحر دون غيره من الخلق، يقول الطاهر بن عاشور: «بتعريف طرفيها للدلالة علىٰ الانحصار، أي: ربكم هو الذي يزجي لكم الفلك لا غيره ممن تعبدونه باطلا، وهو الذي لا يزال يفعل ذلك لكم»(٣).

وقد جاء هذا الأسلوب كثيرا في الأسماء والصفات، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الجاثية: ٣٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]،

---

(١) التحرير والتنوير (٧/ ١٦٤).

(٢) التحرير والتنوير (٧/ ٢٧٥).

(٣) التحرير والتنوير (١٥/ ١٥٨).

وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الأنعام: ٩٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [الأنعام: ٩٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ﴾ [الأنعام: ١٤١]، فكل هذه الآيات وغيرها تدل علىٰ أن الله مختص بهذه المعاني دون غيره من الخلق اختصاصا يليق به.

ومما جاء من ذلك في توحيد الألوهية: قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ [الحج: ٦٢]، ففيه حصر الحق في الألوهية في الله تعالىٰ بأسلوبين:

الأول: استعمال ضمير الفصل، وقد سبق بيانه.

والثاني: تعريف الجزأين -الله والحق- وهذا يدل علىٰ الحصر أيضا.

المسلك السادس: التصريح بالإثبات لله والنفي عما سواه، ومعنىٰ ذلك: أن يكون تركيب الكلام متضمنا إثبات أمر لله تعالىٰ وفي الوقت نفسه نفيه عما سواه.

وهذا الأسلوب جاء كثيرا في إثبات خصائص الله تعالىٰ.

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢، ١٦٣]، فهذه الآية دلت علىٰ أن الصلاة والذبح والمحيا والممات لا يكون إلا لله وحده دون من سواه بطريق التصريح بإثبات الحكم لله والتصريح بنفيه عمن سواه.

يقول الطاهر بن عاشور: «جملة: ﴿لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ﴾ [الأنعام: ١٦٣]، حال من اسم الجلالة، مصرحة بما أفاده جمع التوكيد مع لام الملك من إفادة القصر، والمقصود من الصفة والحال الرد علىٰ المشركين بأنهم ما أخلصوا

عملهم للذي خلقهم، وبأنهم أشركوا معه غيره في الإلهية»[١].

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ﴾ [النساء: ٣٦]، فهذه الآية لا تختلف عن الآية السابقة في الدلالة علىٰ أن من خصائص الله تعالىٰ وجوب الإفراد بالعبادة، ولا في الأسلوب الذي اعتمدت عليه.

ومما يدخل في ذلك حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: «كنت رديف النبي ﷺ علىٰ حمار، فقال لي: **يا معاذ، أتدري ما حق الله علىٰ العباد وما حق العباد علىٰ الله؟** فقلت: الله ورسوله أعلم. قال: **حق الله علىٰ العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا**»[٢].

ومما يدخل في ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، ففي هذه الآية إثبات العلم الكامل لله تعالىٰ وعلمه بالخفايا والأسرار ونفيه عمن سواه من المخلوقات.

المسلك السابع: استعمال الألفاظ الدالة علىٰ الانفراد، كلفظ: وحده والأحد والواحد ونحوها، سواء في النفي أو الإثبات.

وقد جاء هذا الأسلوب كثيرا في النصوص الشرعية، ومن ذلك: حديث وفد عبد القيس، ففي بعض رواياته: «**آمركم بالإيمان بالله وحده،** قال: **أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟** قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: **شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله** . . .»[٣].

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، فمعنىٰ هذه الآية: أن الله متفرد بكل كمال ولا مثيل له ولا شبيه، يقول السعدي:

---

(١) التحرير والتنوير (٨/ ٢٠٣).

(٢) رواه البخاري (٢٧٠١)، ومسلم (٣٠).

(٣) رواه البخاري (٤٣٦٨)، ومسلم (١٧).

«الأحد يعني: الذي تفرَّد بكل كمال، ومجد وجلال، وجمال وحمد، وحكمة ورحمة، وغيرها من صفات الكمال، فليس له مثيل ولا نظير، ولا مناسب بوجه من الوجوه. فهو الأحد في حياته وقيوميته، وعلمه وقدرته، وعظمته وجلاله، وجماله وحمده، وحكمته ورحمته، وغيرها من صفاته، موصوف بغاية الكمال ونهايته، من كل صفة من هذه الصفات»[(١)].

ومما يدخل في ذلك قوله تعالىٰ: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا﴾ [الكهف: ٢٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ﴾ [النحل: ٢٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمۡ لَوَٰحِدٞ﴾ [الصافات: ٤]، وغيرها من الآيات.

المسلك الثامن: الشرط الترغيبي، ومعنىٰ ذلك: أن يكون تركيب الكلام متضمنا لشرط فيه حث وترغيب[(٢)].

ومن أمثلة هذا المسلك حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: «كنت خلف النبي ﷺ يوما، فقال: «**يا غلام! إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله**»[(٣)].

يقول ابن الملقن في بيان دلالة الحديث: «قوله: «**إذا سألت فاسأل الله**»، هو كقوله تعالىٰ: ﴿وَسۡـَٔلُواْ ٱللَّهَ مِن فَضۡلِهِۦٓۚ﴾ [النساء: ٣٢]، أي: وحد الله في السؤال، فإن خزائن الوجود بيده وأزمتها إليه، لا معطي

---

(١) بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار (٢٩١).

(٢) انظر: دلالة الألفاظ علىٰ المعاني عند الأصوليين، محمود توفيق سعد (٤٠٢).

(٣) رواه أحمد (٢٨٠٣)، والترمذي (٢٥١٦)، وقال: حسن صحيح، وصححه ابن رجب وغيره.

ولا مانع سواه»[١]، ويقول ابن رجب: «أمر بإفراد الله ﷻ بالسؤال ونهىٰ عن سؤال غيره من الخلق، وقد أمر الله تعالىٰ بسؤاله»[٢].

المسلك التاسع: نفي الأمر عن كل الخلق، ومعنىٰ ذلك: أن يكون تركيب الكلام متضمنا لنفي الأمر عن أن يكون أحد من الخلق مستحقا له أو قادرا عليه.

ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ في وصية ابن عباس: «واعلم أن الأمة لو اجتمعت علىٰ أن ينفعوك بشيء، لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا علىٰ أن يضروك بشيء، لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك»[٣].

فهذا الحديث يدل علىٰ أنه لا أحد يتحكم في الكون وتقديره إلا الله ﷻ، فهو في الدلالة مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنعام: ١٧][٤].

ومن ذلك قوله ﷺ: «**لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها**»[٥].

فهذا الحديث يدل علىٰ أن السجود في دين الإسلام خاص بالله تعالىٰ لا يجوز أن يكون لغيره أبدا، فهو يدل علىٰ خاصية من خصائص الله التشريعية، يقول المظهري في بيان معنىٰ الحديث: «**لا يجوز لأحد أن**

---

(١) المعين علىٰ تفهم الأربعين (٢٥٣).

(٢) نور الاقتباس في مشكاة وصية النبي ﷺ لابن عباس (٧٨).

(٣) سبق تخريجه قبل قليل.

(٤) انظر: المعين علىٰ تفهم الأربعين، ابن الملقن (٢٥٤).

(٥) رواه أحمد (٣٢٧٠)، والترمذي (٣٢٥٥)، وأبو داود (٣٢٦٦)، بلفظ آخر.

يسجد لغير الله، ولو جاز أن يسجد أحد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها، وإنما ذكر هذا الحديث لبيان أنه لا يجوز السجود لغير الله»[(١)].

المسلك العاشر: ربط الأمر بإذن الله ومشيئته، وهذا كثير في القرآن، فإذا كان الأمر لا يقع إلا بإذن الله ومشيئته فهذا يدل دلالة قاطعة بأنه خاص بالله تعالىٰ.

ومن أشهر ما جاء فيه هذا الأسلوب قضية الشفاعة، كقوله تعالىٰ: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

ومما جاء في ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٤٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٦٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ١٠٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [التغابن: ١١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، وغيرها من الآيات الكثيرة التي تفيد تعليق الأمور علىٰ إذن الله ومشيئته.

المسلك الحادي عشر: الحكم علىٰ الفعل بأنه عبادة أو شرك، فكل فعل حكمت عليه النصوص الشرعية بأنه عبادة، فإن ذلك يدل علىٰ أنه خاص بالله تعالىٰ لا يجوز أن يصرف لغيره؛ لأن من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام بأنه لا يعبد إلا الله.

---

(١) المفاتيح في شرح المصابيح (٤/٨٨).

وكذلك كل فعل حكمت عليه النصوص الشرعية بأنه شرك بالله تعالىٰ أو مضاهاة له فإن ذلك يدل علىٰ أن الله متفرد به لا يجوز أن يشركه فيه أحد من الخلق، وأمثلة هذا المسلك كثيرة جدا.

تنوعت المسالك في بيان الخصائص الإلهية:

يظهر من خلال العرض السابق أن كثيرا من الخصائص الإلهية جاء إثباته بدلالات متعددة علىٰ القصر، وهذه نتيجة مهمة لم تظهر إلا من خلال الاستعراض السابق مع اختصاره.

فظهر أن اختصاص الله تعالىٰ بالعلم بالغيب جاء بعدد من الأساليب في النصوص الشرعية، فجاء بأسلوب الحصر بالنفي والاستثناء، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، وجاء بأسلوب تقديم ما حقه التأخير في الكلام، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وجاء بأسلوب الحصر بضمير الفصل، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١٠٩]، وجاء بأسلوب الحصر بإنما، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَقُلْ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ﴾ [يونس: ٢٠]، وجاء بأسلوب تعريف الجزأين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧]، وجاء بأسلوب التصريح بالإثبات لله والنفي عما سواه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦].

وظهر أن اختصاص الله بتدبير الكون جاء بعدد من الأساليب في النصوص الشرعية، فجاء بأسلوب الحصر بالنفي والاستثناء كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: ٥١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ

﴿لِفَضْلِهِۦ﴾ [يونس: ١٠٧]، وجاء بأسلوب تقديم ما حقه التأخير في الكلام، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وجاء بأسلوب الحصر بضمير الفصل، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وجاء بأسلوب الحصر بإنما، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وجاء بأسلوب تعريف الجزأين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿رَّبُّكُمُ ٱلَّذِى يُزْجِى لَكُمُ ٱلْفُلْكَ فِى ٱلْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ [الإسراء: ٦٦]، وجاء بأسلوب التصريح بالإثبات لله والنفي عما سواه، كما في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: «كنت رديف النبي ﷺ علىٰ حمار، فقال لي: **يا معاذ، أتدري ما حق الله علىٰ العباد وما حق العباد علىٰ الله؟** فقلت: الله ورسوله أعلم. قال: **حق الله علىٰ العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا**»(١).

وظهر أن اختصاص الله تعالىٰ بالتفرد بالعبودية جاء بعدد من الأساليب في النصوص الشرعية، فجاء بأسلوب الحصر بالنفي والاستثناء كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٣]، وجاء بأسلوب تقديم ما حقه التأخير في الكلام، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، وجاء بأسلوب الحصر بضمير الفصل، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ [الحج: ٦]، وجاء بأسلوب الحصر بإنما، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١]، وجاء بأسلوب تعريف الجزأين، كما في الحال في الآية السابقة، وجاء بأسلوب التصريح بالإثبات لله والنفي عما سواه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦]، وجاء بأساليب أخرىٰ.

---

(١) رواه البخاري (٢٧٠١)، ومسلم (٣٠).

وظهور مثل هذا التنوع في الأساليب يكشف عن اهتمام النصوص الشرعية بالخصائص الإلهية وتركيزها الشديد علىٰ غرسها في نفوس المسلمين.

الجواب عن الإشكالات المتوهم ورودها علىٰ دلالة النصوص علىٰ الخصائص الإلهية:

سبق الكلام عن مسالك النصوص الشرعية في دلالتها علىٰ الخصائص الإلهية، ومقتضىٰ ذلك: أن ما ثبت كونه من الخصائص الإلهية لا يجوز نسبته إلىٰ غير الله تعالىٰ، ولكن جاء في عدد من النصوص إثبات قدر من الأمور التي ثبتت خصوصيتها بالله إلىٰ المخلوقات.

وقد جاء هذا الصنيع في أكثر من خمسة عشر أمرا، ومن ذلك ما جاء في الخلق، كقوله تعالىٰ: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ﴾ [آل عمران: ٤٩]، وما جاء في الرزق، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء: ٥]، وما جاء في الإماتة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، وما جاء في النفع والضر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ﴾ [النساء: ١١]، وما جاء في كشف الضر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ ۖ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الأعراف: ١٣٤]، وما جاء في النصر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ [الأنفال: ٧٢]، وما جاء في الهداية، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، وما جاء في الملك، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ﴾

[النور: ٦١]، وغيرها من الأمور التي نسبها الله إلىٰ الخلق ودلت النصوص الشرعية علىٰ أنها خاصة به سبحانه.

والجواب الصحيح عن هذا الإشكال يتحصل بطريقين:

الأول: الطريق الإجمالي، وذلك بأن يبين أن إثبات أن أمرا من خصائص الله تعالىٰ لا يعني عدم نسبته إلىٰ المخلوق، وذلك أن جهات النسبة في الأفعال مختلفة، فينسب الفعل إلىٰ الله تعالىٰ باعتبار ما يليق به، وينسب إلىٰ المخلوق باعتبار ما يليق به.

ومن أهم مصححات نسبة الأفعال إلىٰ المخلوق أن تنسب إليه علىٰ جهة النسبة اللغوية أو السببية أو التقييد، فالخلق أو الإماتة أو النفع أو الضر أو الرزق مثلا تنسب إلىٰ المخلوق علىٰ أنه فاعل لذلك الأمر لا منشئ لها من العدم، أو علىٰ أنه سبب فيه لا مستقل به، أو علىٰ أنه يملكه ملكا مقيدا لا مستقلا ولا مطلقا.

فهذه الجهات الثلاث من أهم المصححات التي تبنىٰ عليها نسبة ما ثبت كونه خاصا بالله إلىٰ المخلوق.

ومنه تعلم أن ما نُسب إلىٰ المخلوق ليس في الحقيقة ما هو خاص بالله تعالىٰ، وإنما هو خاص بالمخلوق، فالمثبت لله تعالىٰ ليس هو المثبت للمخلوق، والمنفي عن المخلوق ليس هو المثبت له، فالخلق الخاص بالله تعالىٰ ليس هو الخلق المثبت لبعض البشر، والنصر الخاص بالله تعالىٰ ليس هو النصر المثبت لبعض الخلق، والهداية الخاصة بالله ليست هي الهداية المثبتة للمخلوق، فلم يقع في تلك الأفعال نفي وإثبات علىٰ محل واحد وجهة واحدة، وإنما وقع النفي والإثبات علىٰ جهات متعددة، وموجب ذلك أن نسبة الأفعال إلىٰ فاعليها مختلفة في طبيعتها وأحكامها.

في الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «الله ﷻ لا ينفي شيئا ويثبته إذ الجمع بين نفيه وإثباته تناقض . . . ولكن المنفي غير المثبت، فالذي ينفيه في موضع ليس هو الذي يثبته في موضع آخر.

ولكن هؤلاء الضلال يجعلون المنفي عين المثبت فيكون ما يضاف إلىٰ الرب ﷻ بطريق التوحيد يضاف إلىٰ غيره بطريق السبب والحكمة، ولهذا قالوا: إن كل ما يطلب من الله يطلب من غيره بهذا الطريق، فأشركوا في ربوبية الله تعالىٰ وفي دعاء الله تعالىٰ وعبادته حيث جعلوا ما يضاف إلىٰ المخلوق يضاف إليه تعالىٰ، فصار حقيقة قولهم: أن المخلوق تضاف إليه مفعولات الله تعالىٰ كلها، ويطلب منه مقدورات الرب كلها لما في الخلق من السبب والحكمة، ولم يعلم هؤلاء الجهال أن السبب لا يستقل بالتأثير، بل تأثيره متوقف علىٰ سبب آخر وله موانع، وحينئذ فلا يجوز تخصيصه بالإضافة إليه وإن كان سببا»[1].

الثاني: الطريق التفصيلي، وذلك بأن يبين المعنىٰ الصحيح في كل فعل من تلك الأفعال التي نُسبت إلىٰ الله علىٰ أنها خاصة به ومع ذلك نُسبت إلىٰ المخلوق، وتتبع ذلك مما يطول به المقام، ولكن سنقتصر علىٰ أربعة أمثلة.

المثال الأول: إثبات الخلق وإحياء الموتىٰ للمخلوق، كما جاء في قصة عيسىٰ ؑ، ويدخل في ذلك كثير من معجزات الأنبياء، فحقيقتها ترجع إلىٰ خرق السنن الكونية، وهذا الأمر لا يقدر عليه إلا الله، وهو خاص به، فكيف يكون للمخلوقين؟

ولكن هذا الأمر لا يشكل علىٰ خصائص الله تعالىٰ وأنها لم تعط لأحد من الخلق؛ فإن معجزات الأنبياء وكون عيسىٰ يخلق من الطين طيرا

---

(١) تلخيص كتاب الاستغاثة (١/ ٤٢٥).

ويحيي الأموات، ليس في ذلك ما يدل على أنه أضحى يملك تلك الصفة ويستقل بها بقدرته وإرادته، فمتى ما أراد أن يخلق طيرا خلق ونفخ فيه الروح فيتحول إلى طير، وإنما غاية ما فيه أن الله تعالى يظهر آثار قدرته بعد فعل عيسى السلام، فالأفعال التي فعلها عيسى يقدر عليها كل الناس، فتخليق الطين وتصويره وتقديره والنفخ فيه أمور مقدورة للناس، ولكن الله ميزه عنهم بأن جعل ما يفعله سببا في حدوث تلك الآثار التي لا يقدر عليها أحد من البشر.

فعيسى عليه السلام كان سببا لإظهار قدرة الله وكشفها، ولم يكن مستقلا بالخلق والإحياء، ولهذا فنحن لا نقول: إن عيسى شريك مع الله في الخلق سواء بمعنى الاستقلال أو بمعنى التفويض، ولا نقول: إن المخلوقات التي خرجت في الوجود نوعان: بعضها من خلق الله تعالى وبعضها من خلق عيسى عليه السلام، وإنما نقول: كل مخلوق ظهر في الوجود فهو بخلق الله تعالى، ولكن بعضها أظهره الله على يدي عيسى عليه السلام حين فعل ما يمكنه فعله من الأسباب.

ولهذا تعامل كثير من العلماء مع معجزات عيسى عليه السلام باعتبار أن الله تعالى جعله سببا في ظهورها، وليس باعتبار أنه هو الخالق لها المتصف بموجباتها، وفي بيان هذا المعنى يقول القصاب: «قوله في عيسى ﷺ: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [آل عمران: ٤٩]، دليل على أن من وضع الكلمة موضع غيرها، لا يكون كاذبا إذ لا يشك أحد من المسلمين أن عيسى ليس بخالق، وإنما أراد -والله أعلم- أني أصور لكم صورة طير، فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله -أي: بإطلاق الله- لا محالة لا بعلمه كما تزعم القدرية: أن

الإذن بمعنىٰ العلم، إذ لو كان ﴿فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ بمعنىٰ علمه لا بإطلاقه، لكان خالق الطير عيسىٰ لا ربه، إذ كان -جل وتعالىٰ- لا يخلق بعلمه إنما يخلق بقدرته، ويدبر بعلمه، وهذا من قولهم هي النصرانية بعينها، بل زيادة عليها.

قوله تعالىٰ إخبارا عنه ﷺ: ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩]، إذ لا محالة أن الله هو: مبرئ الأكمه والأبرص ومحيي الموتىٰ، وقد نسبه إلىٰ عيسىٰ في الإخبار عنه، بما جعله له آية، وكذا نقول: إن الله ﷻ خالق أفعالنا، والقاضي علينا بذنوبنا ونحن فاعلون لها، وهو واضح لمن تميزه واستعان بالله علىٰ معرفته ولحوق لطيفة نكتته»(١).

وفي تأكيد المعنىٰ نفسه يقول ابن تيمية: «آيات الأنبياء لا تكون مما يقدر عليه العبد، كما قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْآيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٩]، والملائكة إنما هي سبب من الأسباب؛ كما في خلق المسيح من غير أب، فجبريل إنما كان مقدوره النفخ فيها، وهذا لا يوجب الخلق، بل هو بمنزلة الإنزال في حق غير المسيح، وكذلك المسيح لما خلق من الطين كهيئة الطير: إنما مقدوره تصوير الطين، وأما حصول الحياة فيه: فبإذن الله؛ فإن الله يحيي ويميت، وهذا من خصائصه»(٢).

وقد فسر عدد من العلماء قوله: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩]، بأنه تنبيه علىٰ أن عيسىٰ لا يشارك الله في الخلق والإحياء، وإنما هو سبب يظهر الله به شيئا من آثار ربوبيته، يقول ابن عطية: «كون عيسىٰ عليه السلام خالقا بيده ونافخا بفيه إنما هو ليبين تلبسه بالمعجزة وأنها جاءت من قِبله، وأما

---

(١) النكت الدالة علىٰ البيان في أنواع العلوم والأحكام (١/ ٢١١).

(٢) النبوات (٢/ ١٠٧٠).

الإيجاد من العدم وخلق الحياة في ذلك الطين فمن الله تعالىٰ وحده لا شريك له»[١].

يقول أبو السعود: «﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩]، بأمره تعالىٰ أشار عليه الصلاة والسلام بذلك إلىٰ أن إحياءه من الله تعالىٰ لا منه»[٢]، يقول الطاهر بن عاشور: «وزاد قوله: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩]، لإظهار العبودية، ونفي توهم المشاركة في خلق الكائنات»[٣].

ومما يدل علىٰ ذلك أن كثيرا من العلماء فسر إحياء عيسىٰ للموتىٰ بأنه بسبب دعائه لله تعالىٰ، يقول الطبري: «كان إحياء عيسىٰ الموتىٰ بدعاء الله، يدعو لهم، فيستجيب له»[٤].

ومما يدل علىٰ أن عيسىٰ عليه السلام لم يتصف بتلك الصفات علىٰ جهة التمليك والقدرة كقدرته علىٰ الحركة والجلوس والقيام أنه لم يستطع إحياء كل أحد يريده، ولا إماتة من كان يريد صلبه وقتله، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول الرازي: «العجز عن الإحياء والإماتة في بعض الصور يدل علىٰ عدم الإلهية، وذلك لأن الإله هو الذي يكون قادرا علىٰ أن يصور في الأرحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب والتأليف الغريب، ومعلوم أن عيسىٰ عليه السلام ما كان قادرا علىٰ الإحياء والإماتة علىٰ هذا الوجه، وكيف ولو قدر علىٰ ذلك لأمات أولئك الذين أخذوه علىٰ زعم النصارىٰ وقتلوه»[٥].

---

(١) المحرر الوجيز (١/ ٤٥١).

(٢) إرشاد العقل السليم (٢/ ٣٨).

(٣) التحرير والتنوير (٣/ ٢٤٩).

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٥/ ٤٢٤).

(٥) التفسير الكبير (٧/ ١٣٥)، وانظر: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل، أبو البقاء الهاشمي (١/ ٢٢١، ٢٧١).

فهذه المعاني تدل علىٰ أن عيسىٰ عليه السلام لم يعط شيئا من خصائص الله تعالىٰ ولم يتصف بشيء منها، وإنما أكرمه الله بأن أظهر شيئا من خصائص ربوبيته عند بعض أفعاله الاختيارية برهانا علىٰ نبوته، وميزه عن سائر قومه فجعل أفعاله سببا في ذلك.

وهذا الحال ليس خاصا بعيسىٰ عليه السلام، وإنما هو شامل لكل آيات الأنبياء، فإن النبي ﷺ لم يعط القدرة علىٰ تكثير الطعام ولا علىٰ إخراج الماء من بين الأصابع، وإنما أكرمه الله، فجعل أفعاله سببا في خروج تلك الخوارق، فأخرج بعض آثار ربوبيته عند فعله للأسباب التي يقدر عليها.

إن المعجزات لا تعني أن الأنبياء أعطوا القدرة علىٰ التأثير في الكون وتغيير سننه وأنهم أضحوا يتصفون بشيء من خصائص الله، وإنما تعني أن الله تعالىٰ جعلهم أسبابا يظهر شيئا من آثار ربوبيته عند فعلهم لبعض الأمور المقدورة لهم.

فهي تنسب إلىٰ الأنبياء باعتبارهم سببا في ظهورها، وليس لأنهم سبب في خلقها وأنهم مشاركون لله في إحداثها، كما قال الله تعالىٰ عن جبريل عليه السلام: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَـٰمًا زَكِيًّا﴾ [مريم: ١٩]، فجبريل ليس مشاركا لله تعالىٰ في خلق عيسىٰ وإيجاده، وإنما هو سبب جعله الله كذلك.

وهذا التفسير شامل لما جاء الإخبار به من اختراق السنن الكونية علىٰ يدي الدجال في آخر الزمان، فقد جاء أنه يقول لأتباعه: «أرأيتم إن قتلت هذا ثم أحييته هل تشكون في الأمر؟! فيقولون: لا. فيقتله ثم يحييه، فيقول -أي: المؤمن-: والله ما كنت فيك أشد بصيرة مني اليوم،

فيريد الدجال أن يقتله، فلا يسلط عليه»[١].

فإن ذلك ليس إعطاءً من الله تعالىٰ للدجال صفة من صفات ربوبيته الخاصة به، وإنما هو إظهار الله تعالىٰ لشيء من آثار ربوبيته علىٰ يدي الدجال علىٰ جهة التسبب فتنة للناس واختبارا لهم، ومما يدل علىٰ ذلك أن الدجال لم يقدر علىٰ ذلك الرجل المقتول مرة أخرىٰ، ولم يقدر علىٰ غيره من المخالفين له، ولو كانت صفة من صفاته الاختيارية الراجعة إلىٰ إرادته وقدرته لكرر فعلها متىٰ شاء.

أما الملائكة فلا شك أن الله أوكل إلىٰ بعضهم تدبير شيء من أحداث الكون علىٰ أنهم أسباب في حدوثها، ولكن ذلك ليس تفويضا وتمليكا لهم، وإنما هو تنفيذ فقط، فملك الجبال لا يملك أن يغير من الجبال شيئا علىٰ مقتضىٰ إرادته واختياره، وإنما هو ينفذ أمر الله وإرادته، وملك المطر لا يملك أن ينزل المطر متىٰ شاء وأين شاء وبالقدر الذي يريد، وإنما هو ينفذ أمر الله وإرادته فقط، وكذلك الحال في جميع الملائكة الذين أوكل الله إليهم شيئا من تدبير الكون، يقول الله تعالىٰ في بيان ذلك وتوضيحه: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، فهم يفعلون ما يؤمرون لا ما يريدون، ولكن الله جعلهم أسبابا في حدوث تلك الأمور.

وهذا يعني أن الله لم يعطهم شيئا من خصائص ربوبيته، ولم يجعلهم متصفين بما يختص به من صفات الجلال والكمال.

---

(١) أخرجه البخاري (٧١٣٢).

المثال الثاني: إثبات النصر والتأييد لبعض المخلوقات، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ [الأنفال: ٧٢]، وقد أثبتت النصوص بأن النصر لا يكون إلا من عند الله كما سبق بيانه.

ولكن هذا ليس مشكلا؛ لأن النصر المثبت للمخلوقين ليس هو النصر الخاص بالله تعالىٰ، وإنما هو نصر متعلق بالأسباب ومقيد بتوفر الشروط وانتفاء الموانع، فالمخلوق لا يستقل بالنصر ولا يستطيع أن يأتي به في كل حال، وإنما هو مقيد بما يخلقه الله من الأسباب ومقيد بحال معين وزمان معين ومكان معين.

وفي بيان هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «أما قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٢٦]، فهذا النصر المنفي في هذه الآية عن غير الله لم يثبته الله لغيره قط، والذي ذكره في قوله: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ [الأنفال: ٧٢]، ليس هذا هو ذاك . . . فالنصر لا يحصل بمجرد هذا إن لم يحدث الله ما به ينتصر المؤمنون؛ وذلك لأن المقاتل من الملائكة والبشر غاية قدرته حركة نفسه، وأما ما يتولد عن ذلك فهو لا يستقل به . . .

هب أن الملائكة حضروا، فمن الذي يخلق القدرة فيهم وفي المؤمنين والقدرة التي بها يكون الفعل أكثر لا يكون إلا مع الفعل، وهب أن القدرة حصلت، فمن يخلق الأسباب الخارجة كقبول الجلود للجرح وحصول الزهوق بعد الجرح والهزيمة المستمرة، إذ يمكن أن الكفار يقرون ويكرون ويمكن أنهم يقاتلون حتىٰ يقتلوا فلا يقتل منهم واحد حتىٰ يقتل غيره.

فالنصر الذي قال الله تعالىٰ فيه: ﴿وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٢٦]، لا يقدر عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا يقدر عليه

إلا الله تعالىٰ، ليس في الموجودات سبب يحصل به هذا النصر ولا موجب له إلا مشيئة الله تعالىٰ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فإن كل ما يكون لسبب فلا بد من حصول سبب آخر ومن رفع موانع، ثم خلق الأسباب ورفع الموانع لا بد أن يحدث هو سبحانه ذلك الأثر بفعل منه»[١].

المثال الثالث: إثبات الهداية لبعض الخلق، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، مع أن النصوص أثبتت بأنه لا أحد يستطيع أن يهدي أحدا إلا الله سبحانه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦].

ولكن هذا ليس مشكلا؛ لأن الهداية المثبتة للنبي ﷺ ليست هي الهداية المنفية عنه والمثبتة لله وحده.

وفي بيان وجه التفرقة بين الأمرين يقول ابن تيمية: «أما قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦]، مع قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، فقد اتفق المسلمون علىٰ أن تلك الهداية المنفية ليست هي الهداية المثبتة له لا نزاع في هذا بين أهل السنة والقدرية.

وأما الهداية المثبتة فهي الدعوة والبيان، وهذه يشترك فيها من يحبه ومن لا يحبه . . . وأما حصول الهدىٰ في القلب، فهذا لا يقدر عليه أحد باتفاق المسلمين سنّيهم وقدريّهم؛ لأن أحدا لا يستطيع أن يهدي القلوب ويخلق الهدىٰ فيها غير الله.

أما أهل السنة فيقولون: إن الاهتداء الذي في القلب لا يقدر عليه إلا الله، ولكن العبد يقدر علىٰ أسبابه وهو المطلوب منه بقوله تعالىٰ: ﴿ٱهْدِنَا

---

(١) تلخيص كتاب الاستغاثة (١/ ٤٢٩-٤٣٣).

﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، وهو المنفي عن الرسول ﷺ بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦]»[١].

المثال الرابع: إثبات البقاء والدوام لبعض الخلق، كالجنة والنار، فهي باقية دائمة أبدية، وهذا يعارض تفرد الله تعالىٰ بكونه الآخر الذي ليس بعده شيء، وهذا الأمر من أظهر خصائص الله تعالىٰ.

ولكن هذا الأمر ليس مشكلا، وليس فيه أن بعض المخلوقات متصف بشيء من خصائص الله؛ لأن مجرد استمرار الوجود إلىٰ غير نهاية ليس هو خاصية الربوبية، إذ لو كان من الخصائص الإلهية لما اتصف به مخلوق من المخلوقات، فلما أخبرنا الله ببقاء الجنة والنار وغيرها من المخلوقات دل ذلك علىٰ أن مجرد البقاء واستمرار الوجود ليس من الخصائص الإلهية، وأما الأمر الذي من الخصائص فهو الآخرية، وصفة الآخرية فيها معنىٰ زائد علىٰ معنىٰ البقاء، فقد فسرها النبي ﷺ بأنه الذي ليس بعده شيء.

وثم وجه ذكره بعض العلماء، وهو أن مجرد البقاء ليس هو الوصف الخاص بالربوبية وإنما الأمر الذي من خصائص الربوبية هو البقاء المصاحب للأزلية وليس مجرد البقاء، وفي التنبيه علىٰ هذا المعنىٰ وذِكْر الفرق بين بقاء الله وبقاء بعض المخلوقات يقول قوام السنة الأصفهاني: «قيل: معنىٰ الباقي: الدائم الموصوف بالبقاء الذي لا يستولي عليه الفناء، وليست صفة بقائه ودوامه كبقاء الجنة والنار ودوامهما، وذلك أن بقاءه أبدي أزلي، وبقاء الجنة والنار أبدي غير أزلي، فالأزلي ما لم يزل والأبدي ما لا يزال، والجنة والنار كائنتان بعد أن لم تكونا»[٢].

---

(١) تلخيص كتاب الاستغاثة (١/ ٤٣٥-٤٣٧).

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٢٨).

(١)

كتاب التوحيد

اختلف الشراح هل ابتدأ المؤلف بمقدمة لكتابه أم لا؟ فمنهم من ذكر أن المؤلف ابتدأ بعد البسملة بالحمدلة وما يحتف بها[١]، ومنهم من قرر بأنه لم يبدأ بمقدمة لكتابه، وإنما اقتصر علىٰ البسملة ثم ولج في ذكر الأبواب وما تتضمنه من نصوص شرعية، واختلفوا في تعليل ذلك، فذكر بعضهم أن ذلك اقتداء من المؤلف بعدد من أئمة الحديث في مصنفاتهم الحديثية، كالإمام مالك في الموطأ والإمام البخاري في صحيحه، لأن كتابه التوحيد إنما هو عبارة عن آيات وأحاديث، وذكر بعضهم أن ذلك من باب الأدب مع مقام التوحيد[٢].

وتلك التعليلات ليست دقيقة، فإن الظاهر من عادة المؤلف أنه لا يبدأ كتبه بالمقدمة، وإنما يقتصر علىٰ البسملة فقط، كما هو ظاهر صنيعه في كتاب شروط الصلاة وأركانها، وكتاب آداب المشي إلىٰ الصلاة، وكتاب فضائل القرآن، وكتاب أصول الإيمان، وغيرها؛ فالأصل أن عدم ذكر المؤلف للمقدمة كان جريا علىٰ عادته في التأليف.

وقد اختلف الشراح في الموقف من الكتاب الأول الذي افتتح المؤلف به كتابه: هل يعد بابا من الأبواب أو يعد مقدمة لها؟ فمنهم من جعله الباب الأول، وجعل أبواب كتاب التوحيد سبعة وستين، ومنهم من جعله مقدمة الأبواب، وجعل الباب الأول ما بعده، وتكون أبواب كتاب التوحيد ستة وستين.

---

(١) انظر: فتح المجيد، عبد الرحمن بن حسن (١/ ٧٠).

(٢) انظر: التمهيد في شرح كتاب التوحيد، صالح آل الشيخ (٤).

والأقرب أن المؤلف يجعله من ضمن قائمة الأبواب، وأنه يُعد الباب الأول عنده، ومما يدل علىٰ ذلك:

الأمر الأول: أن الشيخ قال في جواب علىٰ بعض من سأله: «سألتم عن معنىٰ قوله تعالىٰ لنبيه ﷺ: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، وكونها نزلت بعد الهجرة، فهذا مصداق كلامي لكم مرارا عديدة، أن الفهم الذي يقع في القلب، غير فهم اللسان، وذلك: أن هذه المسألة من أكثر ما يكون تكرارا عليكم، وهي التي بُوب لها الباب الثاني، في كتاب التوحيد»[١]، وقد ذكر في مسائل باب فضل التوحيد وما يكفره من الذنوب: «كون الأنبياء يحتاجون للتنبيه علىٰ فضل لا إله إلا لله».

فهذا يدل علىٰ أن المؤلف يعد كتاب التوحيد هو الباب الأول، ولهذا جعل باب فضل التوحيد الباب الثاني.

الأمر الثاني: أنه تعامل مع باب كتاب التوحيد كما تعامل مع الأبواب الأخرىٰ، فذكر فيه نصوصا شرعية وذكر له مسائل.

قوله: «كتاب»، الكتاب: مصدر كتب يكتب كتابة وكتبا، ومدار هذه المادة علىٰ معنىٰ الجمع، ومنه قولهم: كتيبة بني فلان، ومنه سمي الكتاب كتابا؛ لكونه يجمع المسائل والأفكار.

ويراد بمصطلح الكتاب: اسم لجملة من المسائل من العلم مختصة بقدر عام بينها، فترىٰ العلماء يقسمون مصنفاتهم إلىٰ كتب، والكتب في الغالب يقسمونها إلىٰ أبواب، والأبواب إلىٰ فصول.

(١) الدرر السنية (١٠/ ١٠١).

قوله: «**التوحيد**»، سبق تعريفه وبيان أقسامه وما يتعلق به، و» أل» في التوحيد هنا للعهد، وليست للجنس؛ لأن الظاهر من صنيع المؤلف أنه قصد بهذا الكتاب بيان توحيد الألوهية، وإن كان لم يخله من الإشارة إلىٰ عدد من المعاني المندرجة ضمن توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

وقوله: «**كتاب التوحيد**»، مركب إضافي، والمركب الإضافي لا تحصل به الفائدة بنفسه؛ لأنه كالكلمة الواحدة، فلا بد من تقدير محذوف، وتقديره هنا: هذا كتاب التوحيد، أو نحوها من الجمل.

ويصح في قوله: «**كتاب التوحيد**»: الرفع والنصب والجر، أما الرفع فبأن يكون خبرا، كأن يقال: هذا كتابُ التوحيد، وأما النصب فعلىٰ أن يكون مفعولا به، كأن يقال: انظر كتابَ التوحيد، وأما الجر فعلىٰ تقدير حرف جر، كأن يقال: انظر في كتابِ التوحيد.

وقد اختلف الشراح في تحديد فكرة هذا الباب، فمنهم من قرر بأن المراد بهذا الباب بيان معنىٰ التوحيد، يقول ابن قاسم: «لما ذكر معنىٰ التوحيد، ناسب ذكر فضله وتكفيره للذنوب»[(١)]، ومنهم من جعله في بيان وجوب التوحيد وبيان أهميته، يقول السعدي: «لما ذكر في الترجمة السابقة وجوب التوحيد، وأنه الفرض الأعظم علىٰ جميع العبيد، ذكر هنا فضله»[(٢)]، وبعض الشراح تعدد كلامه تارة يذكر ما يدل علىٰ أن موضوعه وجوب التوحيد، وتارة يذكر ما يدل علىٰ أن موضوعه معنىٰ التوحيد.

ومن الآثار المترتبة علىٰ هذه القضية: تحديد وجه الدلالة من النصوص التي ذكرها المؤلف في هذا الباب، فمن حدد مقصود الباب

(١) تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/ ٢٠٠)، وحاشية علىٰ كتاب التوحيد (٢٣).

(٢) القول السديد (٢٣)، وانظر: القول المفيد، العثيمين (١/ ٧٠).

بمعنىٰ معين تراه يذكر من أوجه الدلالة ما يدل علىٰ ما حدد.

والأقرب أن موضوع هذا الباب الأساس: هو بيان حكم التوحيد وتأكيد أهميته؛ لأن القدر الجامع بين النصوص التي ذكرها المؤلف في هذا الباب يتمحور حول هذا الموضوع؛ ولأن المؤلف سيفرد قضية تفسير التوحيد ومعناه بباب قريب.

الأدلة علىٰ وجوب التوحيد وأهميته:

دلت النصوص الشرعية التي ذكرها المؤلف في هذا الباب علىٰ وجوب التوحيد وعلو شأنه في دين الله بأدلة متعددة، ويمكن تحصيل أهمها في الأمور التالية:

الأمر الأول: أن التوحيد هو الغاية الأساسية التي خلق الجن والإنس من أجلها، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

الأمر الثاني: أن التوحيد هو الأمر الذي بعثت كل الرسل من أجله، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وكما قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

الأمر الثالث: أن التوحيد هو الأمر الذي يبدأ كل الرسل بالدعوة إليه، وذلك أن الله تعالىٰ يذكر عن كل رسول أن أول ما يبدأ به دعوته هو الأمر بعبادة الله وحده دون ما سواه، والآيات في هذا المعنىٰ كثيرة، قال الله عن نوح عليه السلام: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقال عن هود عليه السلام: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا

تتقون﴾ [الأعراف: ٦٥]، وقال عن صالح عليه السلام: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًاۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٧٣]، وقال عن شعيب عليه السلام: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًاۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٨٥].

ويدل على هذا الأمر أيضا حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه حين أرسله النبي ﷺ إلى اليمن، فإنه قال له: «إنك تأتي أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»(١).

الأمر الرابع: أن التوحيد هو أول ما يوصى به من الوصايا الكبرى، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣].

الأمر الخامس: أن التوحيد هو حق الله على العباد، كما في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله؟** قال: الله ورسوله أعلم، قال: **حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وحق العباد على الله ألا يعذب من لا يشرك به شيئا**»(٢).

الأمر السادس: أن الله تعالى جعل نقيض التوحيد أعظم المحرمات وأقبحها وأشدها عذابا، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ

---

(١) رواه البخاري (٤٣٤٧)، (٧٣٧٢)، ومسلم (١٩).

(٢) رواه البخاري (٢٧٠١)، ومسلم (٣٠).

﴿نَعۡقِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقال ﷺ حين سأله ابن مسعود: أي الذنب أعظم؟ قال: «**أن تجعل لله ندا وهو خلقك**»[١].

وبقيت أمور أخرىٰ مما يدل علىٰ أهمية التوحيد ووجوبه مما لم يذكره المؤلف مذكورة في محلها من كتب العقائد.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب سبعة نصوص، خمس آيات وأثرا وحديثا واحدا.

النص الأول: قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٧].

قوله: «قول الله تعالىٰ»، يجوز فيه الرفع والجر، أما الرفع فعلىٰ تقدير العطف علىٰ كلمة كتاب أو علىٰ الاستئناف، وأما الجر فعلىٰ تقدير العطف علىٰ كلمة التوحيد، وهذا قاعدة كل ما سيأتي في الكتاب.

قوله: «وما»، «ما» هنا نافية، وجاء بعدها الاستثناء، وهذا من أشد الأساليب الدالة علىٰ الحصر في اللغة، وفيه حصر الحكمة من خلق الجن والإنس في القيام بعبادة الله تعالىٰ.

قوله: «خلقت»، الخلق هو الإيجاد من العدم، ويطلق في اللغة علىٰ التقدير، ومنه قول الشاعر:

فلأنت تفري ما خلقتَ وبعـ ... ـض القوم يخلق ثم لا يفري[٢]

والمراد في الآية المعنىٰ الأول.

---

(١) رواه البخاري (٤٢٠٢)، ومسلم (٨٦).

(٢) شعر زهير بن أبي سلمىٰ، صنعة الأعلم الشنتمري (١١٩)، والشعر والشعراء، ابن قتيبة (١/ ١٣٩).

قوله: «**الجن**»، هم عالم غيبي مخلوقون من نار، ويختلفون عن البشر في الحقيقة والطبيعة، ولكنهم يشتركون معهم في أصل التكليف بالعبادة بدلالة هذه الآية وغيرها، وإنما سموا جنا من الاجتنان، وهو الاختفاء، ومنه سمي البستان جَنة؛ لكون أغصانه تخفي ما تحتها.

قوله: «**الإنس**»، هم بنو آدم، وإنما سموا بهذا الاسم لأن بعضهم يأنس ببعض.

وتقديم الجن علىٰ الإنس في الذكر ليس لأجل الأفضلية، وإنما لأجل الأقدمية؛ فالجن خُلقوا قبل الإنس، وإن كانت القاعدة أن العرب تقدم في الكلام ما يعتنون به إلا أن ذلك ليس علىٰ جهة الاطراد، وإنما هو علىٰ جهة التغليب(١).

قوله: «**إلا ليعبدون**»، فيه دليل علىٰ أن الجن والإنس يشتركون في أصل التكليف، وإن كانوا يختلفون في تفاصيله.

وذكر جملة من العلماء أن الاستثناء في هذه الآية هو الاستثناء المفرغ، ومعناه: أن يكون الاستثناء مفرغا من أعم المعاني والأحوال، ومقصوده في هذه الآية: ما خلقت الجن والإنس لأي شيء إلا للقيام بالعبادة.

قوله: «**إلا ليعبدون**»، اللام في قوله: «ليعبدون»: لام التعليل، أي: لبيان العلة من خلق الجن والإنس، وقد أنكر كثير من أتباع المذهب الأشعري ذلك، وذهبوا إلىٰ أنها: لام العاقبة أو الصيرورة(٢)، وقرروا بناء

---

(١) انظر: قواعد التفسير، خالد السبت (١/ ٣٨٠).

(٢) المراد بلام التعليل: اللام التي تذكر في الكلام لبيان الحكمة من الفعل والغرض من وجوده، والمراد بلام العاقبة: اللام التي تذكر في الكلام لبيان مصير الفعل والنتيجة المترتبة عليه ولو لم يكن الفعل مفعولا لأجلها.

علىٰ قولهم بإنكار الحكمة والتعليل بأن كل لام نسبها الله إلىٰ نفسه فهي لام العاقبة[١]، ويكون المعنىٰ: وما خلقت الجن والإنس إلا لينتهوا وليصيروا إلىٰ عبادتي، وكذلك فعلوا في كل لام للتعليل في النصوص الشرعية.

وهذا غير صحيح، وقد نقل ابن القيم عن شيخه ابن تيمية بأن لام العاقبة لا يمكن أن ترد في أفعال الله، فيقول: «سمعت شيخنا أبا العباس ابن تيمية يقول: يستحيل دخول «لام العاقبة» في فعل الله، فإنها حيث وردت في الكلام؛ فهي لجهل الفاعل بعاقبة فعله، كالتقاط آل فرعون لموسىٰ، فإنهم لم يعلموا عاقبته، أو لعجز الفاعل عن دفع العاقبة، نحو: «لدوا للموت وابنوا للخراب؛ فأما في فعل من لا يعزب عنه مثقال ذرة، ومن هو علىٰ كل شيء قدير؛ فلا يكون قط إلا «لام كي» وهىٰ لام التعليل»[٢].

وعلىٰ قول أهل السنة فلا بد من بيان المراد بالتعليل، فإنه يطلق ويراد به واحد من معنيين:

الأول: التعليل الغائي، ومعناه: أن يبين الحكمة والمقصد من إيجاد شيء من الأشياء، وهذه العلة لا يلزم تحققها في الواقع، مثل قولك: بريت القلم لأكتب به، ولكن قد تكتب وقد لا تكتب، وتقول: أحضرت الكتاب لأقرأه، ولكن قد تقرؤه وقد لا تقرؤه، وتسمىٰ اللام المستعملة فيها: لام الغاية أو الحكمة.

والثاني: التعليل السببي، ومعناه: أن يبين أن الأثر مرتب علىٰ علته لا ينفك عنه، وهذه العلة لا بد أن يتحقق معلولها في الواقع، مثل قولك:

(١) انظر: البحر المحيط، الزركشي (٣/ ١٦٧).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٧٥).

انكسر الزجاج لشدة الحر، أو: احترق الثوب لوقوعه في النار، وتسمىٰ اللام المستعملة فيها: لام العلة.

وتحديد المراد بالتعليل في هذه الآية مبني علىٰ تحديد المراد من قوله: «إلا ليعبدون»، وقد اختلف العلماء فيه علىٰ أقوال: فقيل: معنىٰ ذلك: وما خلقت الجن والإنس إلا لآمرهم بعبادتي، وهو معنىٰ قول من قال: إلا لآمرهم وأنهاهم، وقيل: معنىٰ ذلك: وما خلقت الجن والإنس إلا ليذعنوا لي بالعبودية طوعا أو كرها، وهو اختيار الطبري، وقيل: وما خلقت المؤمنين الطائعين إلا لعبادتي، فهي من العموم الذي يراد به الخصوص[1].

والأقرب القول الأول، وعلىٰ هذا فالتعليل في الآية تعليل غاية وليس تعليل سبب؛ ويكون معنىٰ الآية: أن الله أخبر أن غاية خلق الجن والإنس أن يقوموا بعبادة الله تعالىٰ، ولكن بعضهم حقق هذه الغاية وبعضهم لم يحققها.

وعلىٰ القول الثاني والثالث: يكون التعليل في الآية تعليل سبب، فمقتضىٰ القول الثاني: أن كل الجن والإنس خاضعون لله تعالىٰ لم يتخلف أحد منهم عن ذلك، ومقتضىٰ القول الثالث: أن المؤمنين كلهم خاضعون لله تعالىٰ لم يتخلف منهم أحد.

ووجه الدلالة من الآية أنها ظاهرة في أن التوحيد والعبادة هي الغاية التي خُلق الناس من أجلها، فلا يصح لهم التفريط فيها ولا الغفلة عنها، وهذا يبين أهمية التوحيد وعظيم منزلته.

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (٢١-٥٥٣-٥٥٥)، وتفسير القرآن، السمعاني (٥/ ٢٦٤).

فائدة:

هذه الآية ذكرت حكمة واحدة من حكم خلق الجن والإنس علىٰ جهة الحصر، لأنه استُعمل فيها النفي والاستثناء، وهو من أقوىٰ أدوات الحصر[١]، ومفهومه: أنه لا حكمة أخرىٰ لخلق الجن والإنس، ولكن جاء في بعض النصوص ذكر حكم أخرىٰ، منها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هُود: ١١٨ ١١٩]، فظاهر هذه الآية يدل علىٰ أن من حكم خلق الناس وقوع الاختلاف بينهم، فبعضهم صالح وبعضهم منحرف، وبعضهم سعيد وبعضهم شقي[٢].

ووجه الجمع بين الآيتين أن آية الذاريات تتحدث عن الحكمة الدينية، وآية هود تتحدث عن الحكمة الكونية، فوجود الجن والإنس له حكمة دينية، وهي عبادة الله، وله حكمة كونية، وهو تحقق الاختلاف بينهم في أحوالهم[٣]، فلا تعارض بين هذه الحِكَم، لأن بعضها حكم شرعية، قد تقع وقد لا تقع، كحكمة الخلق للعبادة، وبعضهما حكم قدرية كونية، لا بد أن تقع، كحكمة الخلق للاختلاف والتنوع.

فائدة:

استدل عدد من الأصوليين بهذه الآية علىٰ أن مقصد الدين مقدم علىٰ كل الضروريات الخمس عند التعارض؛ لأن هذه الآية بينت أن المقصود الأعظم من وجود الجن والإنس هو العبادة والدين، فتقدم مصلحته علىٰ كل

(١) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٣/ ١٠٢٤).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١٢/ ٦٤٠).

(٣) انظر: مجموع الرسائل، ابن تيمية (٢/ ٧٦-٧٨)، ودفع إيهام الاضطراب، الشنقيطي (١٢١).

مصلحة، وخالف بعضهم في هذا الإطلاق وقرر بأنه يمكن أن يقدم غيره عليه لاعتبارات أخرى[(١)].

النص الثاني: وقول الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

قوله: «**ولقد**»، هذه اللام تسمىٰ الموطئة للقسم، وهي تدل علىٰ التأكيد، فيكون الكلام مؤكدا بأمرين: بالقسم الذي دلت عليه اللام، وبقد.

قوله: «**بعثنا**»، أي: أخرجنا وأرسلنا، والبعث المضاف إلىٰ الله تعالىٰ نوعان:

الأول: بعث قدري، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣١]، **والثاني**: بعث ديني، كما في هذه الآية، وفي قوله: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]، والتفريق بين النوعين بحسب المتعلق، فالبعث المتعلق بالأمور الكونية كوني، والبعث المتعلق بالأمور الدينية ديني.

قوله: «**في كل أمة**»، أي: في كل جماعة من الناس، وقد جاءت نصوص شرعية تبين عموم رسالات الوحي للناس، تارة باسم الأمة كما في هذه الآية، وتارة باسم القوم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧] علىٰ القول بأن المراد بالهادي هنا النبي.

ولفظ الأمة يطلق في القرآن علىٰ معان[(٢)]:

المعنىٰ الأول: الطائفة من الناس، كما في آية الباب.

(١) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٨/ ٤٢٤٩)، والضروريات الخمس هي: الدين والنفس والعقل والمال والنسب.

(٢) انظر: الوجوه والنظائر، الدامغاني (١/ ١٢٠)، ونزهة الأعين النواظر، ابن الجوزي (١٤٢).

المعنىٰ الثاني: الإمام والقدوة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠].

المعنىٰ الثالث: الملة والدين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢].

المعنىٰ الرابع: الزمن، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ﴾ [يوسف: ٤٥].

المعنىٰ الخامس: جماعات الخلق، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨].

أربعة إشكالات ودفعها:

الإشكال الأول: ما ذُكر في هذه الآية من أن كل الرسل إنما بعثوا بالدعوة إلىٰ الله يعارض بعض النصوص التي فيها أنهم بعثوا لأمر آخر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

وقريب منه قوله ابن تيمية: «قوم لوط ذكر عنهم استحلال الفاحشة، ولم يذّكروا بالتوحيد، بخلاف سائر الأمم، وهذا يدل علىٰ أنهم لم يكونوا مشركين، وإنما ذنبهم استحلال الفاحشة، وتوابع ذلك»[1].

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: أن المراد بالميزان والعدل هنا كل ما أرسلت به الرسل، ومنه التوحيد بل هو أشرف ما أرسلت به.

---

(١) النبوات (١/ ٢١٢).

الوجه الثاني: علىٰ القول بأن المراد بالميزان هنا ما يتعلق بتصرفات الناس ومخاصماتهم، فليس في هذه الآية أن الرسل لم يرسلوا إلا لتحقيق العدل، وليس فيها أن أول ما بدأوا به الدعوة لقومهم هو الدعوة إلىٰ العدل، وإنما غاية ما فيه أن الدعوة إلىٰ العدل من أجلّ الأمور التي أرسلت الرسل من أجلها، وهذا ليس مشكلا علىٰ القول بأن الدعوة إلىٰ التوحيد هي محور دعوة الرسل وأول ما يفتتحون بهم دعوتهم.

وكذلك الحال في قوم لوط، فليس في القرآن ما ينفي شمول عموم الآيات التي جاءت في الدعوة إلىٰ التوحيد لهم، وقد تكون دعوة التوحيد بلغتهم عن أنبياء آخرين كإبراهيم عليه السلام، فلم تذكر عن لوط عليه السلام.

الإشكال الثاني: أن هذا العموم الوارد في الآية لا يستقيم مع ما هو مذكور في كتب التاريخ، فليس للنبوة والرسالة أثر يذكر في تاريخ كثير من البلدان، كالصين وغيرها، وخبر النبوة وذكرها يتركز في مناطق حول الأبيض المتوسط.

وهذا الإشكال غير صحيح؛ لأنه مبني علىٰ مقدمات خاطئة لا يسندها دليل، وبيان ما فيه من غلط يظهر بالأمرين التاليين:

الأمر الأول: أن هذا الإشكال مبني علىٰ الخلط بين العلم بالعدم وبين عدم العلم، فحين وجد بعض الناقدين أن التاريخ القديم لا يتضمن معلومات عن النبوة والأنبياء في بعض البلدان، جعل ذلك دليلا علىٰ عدم وجود النبوة من حيث الأصل، وهذا مسلك استدلالي خاطئ، متنافٍ مع طريق الاستدلال الصحيح، فإن غاية ما يدل عليه ذلك الدليل هو عدم العلم بوجود النبوة، ولكن عدم العلم ليس دليلا علىٰ العدم، فمن لم يكن يعلم بوجود الأنبياء في الأمم القديمة، فهذا ليس علما منه بعدم وجودهم.

ومما يزيد من وضوح هذا المعنىٰ وقوته أن التاريخ القديم للأمم لم يحفظ كله، ووسائل التوثيق المتعلقة به ضعيفة جدا، فجميع تاريخ الأمم السابقة يتصف بالفقر الشديد في المعلومات التاريخية المتعلقة به[(١)].

ثم إن المؤرخين إنما يتركز نظرهم علىٰ الأحداث العظيمة، والشخصيات الشهيرة التي كان لها تأثير ظاهر في الشعوب، كالملوك والأمراء والعظماء، والأنبياء قد لا يكونون كذلك؛ فقد لا يتبع النبي إلا رجل أو رجلان، وقد لا يتبعه أحد، وقد يكونون مضطهدين من الملوك وغيرهم؛ فلا يكون لهم شأن كبير مؤثر في مجتمعاتهم.

الأمر الثاني: أنا لا نسلم بأن النبوة لم يكن لها وجود عند الأمم السابقة، فنحن -المسلمين- لدينا مصدر موثوق لا شك فيه، وهو خبر الله تعالىٰ في القرآن وخبر نبيه ﷺ في السنة، فقد قامت الأدلة والبراهين الكثيرة علىٰ صدق ذلك الخبر، وقد أخبرنا الله أنه ما من أمة إلا وقد جاءها نذير كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًاۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

وإذا اعتبرنا قوانين الاستدلال الصحيحة؛ فإنه لا يصح البتة ترك الخبر الصحيح أو التشكيك فيه لمجرد عدم ذكر المؤرخين القدماء للنبوة في أقوامهم، فالمسلم لديه علم يقيني بصحة الخبر الذي جاء في النصوص الشرعية، وعنده أدلة عقلية يقينية متضافرة علىٰ صدقه، وليس لديه في المقابل إلا أبحاث قائمة علىٰ معلومات ناقصة لم تصل إلىٰ إثبات عدم وجود النبوة، وإنما غاية ما وصلت إليه عدم العلم بالوجود، فتعارض عنده

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١/ ١٧٧، ١٨٦، ١٨٨).

علم إثباتي يقيني وعلم لم يثبت إلا الجهل بالوقوع، فالعقل يوجب عليه تقديم العلم الإثباتي بلا تردد ولا تشكك.

ثم إن الباحث إذا قام بالتنقيب في تاريخ الأمم القديمة فإنه لا يعدم أن يجد إشارات تدل دلالة لا بأس بها علىٰ وجود أصل النبوة وفكرتها الأساسية، وهي الاتصال بين السماء والأرض أو مخاطبة الله لمن في الأرض.

فمع أن عددًا من الدارسين ذهب إلىٰ أن «كونفوشيوس» الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد الصين لم يكن نبيا، إلا أنهم ذكروا إشارات من كلامه تدل علىٰ وجود خبر النبوة في زمانه، فقد ذكر بعض الدارسين أن استقراء كتبه يدل علىٰ أنه كان يحس بأن السماء قد استودعته رسالة إبراء العالم الصيني من أوجاعه، وأن من في السماء لن يخذله، وأنه يأمل بمن في السماء أن يعينه ويساعده[١].

والمقصود بالسماء لدىٰ «كونفوشيوس» قوة كونية معنوية مبهمة[٢]، ولاحظ بعض الدارسين أن الفكر الصيني كانت تشيع فيه فكرة أن الملك ابن السماء، وأن حكم الإقطاعيين مستمد من السماء[٣].

وهذه الإشارات ليست صريحة في إثبات النبوة كما عند أتباع الأديان المنزلة الكبرىٰ، ولكنها تتضمن إشارات لا بأس بها في الدلالة علىٰ وجودها أو وجود خبرها عندهم.

---

(١) انظر: حكمة الصين، فؤاد محمد شبل (١/ ٦٨، ٧٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٧٧).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٧٨).

وكذلك نجد في الفكر اليوناني إشارات متعددة يمكن أن تكون دالة علىٰ وجود معنىٰ النبوة وخبرها عندهم، فقد كان رواد الفكر الإغريقي قبل الميلاد يعتقدون أن الكهنة في المعابد وزراء الإله الذي يخدمونه، وأنه يحميهم ويعينهم[(١)].

ونقل عدد من الباحثين عن «سقراط» أنه كان يدعي النبوة، وأن الإله قد أرسله لهداية أبناء مدينته وإنقاذهم، والكشف لهم عن الفضيلة الكامنة في نفوسهم[(٢)]، وتوصل بعض الدارسين إلىٰ أن اليونان كانوا يقرون بفكرة الوحي والإلهام اللذين تفيض بهما الآلهة علىٰ بعض المصطفين من البشر[(٣)]، وبعد أن درس بعض الباحثين «الإلياذة» توصل إلىٰ أنها تدل علىٰ: «أن هناك أناسا تصطفيهم بعض الآلهة وتحادثهم وترعاهم مما يحدث»[(٤)].

فهذه الأخبار المنقولة عن الفكر الإغريقي ليست صريحة في الدلالة علىٰ وجود النبوة بالمعنىٰ المعروف عند أهل الأديان المنزلة، ولكنها تتضمن إشارات لا بأس بها في الدلالة علىٰ وجود فكرة النبوة عندهم أو خبرها[(٥)].

وأما بلاد الهند، فإن النبوة فيهم أظهر من بلاد الصين والإغريق، فكتب الهندوس المقدسة تنص علىٰ بعثة أربعة وعشرين نبيا، ظهر منهم الجميع إلا الرابع والعشرين، وهم ينتظرون ظهوره، وقد سموا أولئك

---

(١) انظر: موجز تاريخ الأديان، فيلسيان شالي (٢٠٧).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (١/ ١٤٥).

(٣) انظر: الفكر الديني عند اليونان، عصمت نصار (٩٧).

(٤) فكرة الألوهية عند أفلاطون، مصطفىٰ النشار (٢٩).

(٥) انظر حوارا مطولا حول هذا الموضوع: سر ارتباط ظاهرة النبوة ببقعة جغرافية ضيقة، منتدىٰ أهل التوحيد.

الأنبياء وحددوا وظيفة كل نبي[١].

وهذه الإشارات لا تقل أهمية في دلالتها علىٰ إثبات النبوة وانتشار خبرها عن دلالة عدم ذكر المؤرخين للنبوة بالمعنىٰ المعروف عند أهل الأديان، فلماذا يُعتمد علىٰ تلك الدلالات ولا يعتبر ما هو مثلها؟!!

إننا إذا تأملنا ما يعتمد عليه المعترضون لا نجده علما حقيقيا مبنيا علىٰ معلومات متوافرة، وإنما غاية ما لديهم معلومات ناقصة تفيد عدم العلم بوجود النبوة، وهذا القدر ليس بأعلىٰ من تلك الإشارات الدالة علىٰ وجود خبر النبوة عند تلك الأمم.

الإشكال الثالث: أن ثمة آيات تعارض العموم المذكور في الآية، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [القصص: ٤٦][٢].

وقد اختلفت مسالك العلماء في الجواب عن هذا الإشكال، فمنهم من قال: إن المراد بالقوم في آية القصص وغيرها الآباء الأقربون، فهم لم ينذروا بخلاف الآباء الأبعدين، وقريب منهم من قال: إن ثمة فرقا بين مدلول لفظ الأمة ولفظ القوم، والقرآن يفرق بينهما في الإنذار، فالأمة أوسع دلالة من القوم، فالعرب أمة وبنو إسرائيل أمة، ولكن العرب أقوام كثر وبني إسرائيل أقوام كثر، فالقوم جزء من الأمة، والقرآن إنما جاء بإثبات النذارة لكل أمة لا لكل قوم، ولم يجئ في القرآن أنه ما من قوم إلا خلا فيهم

(١) انظر في أسماء أولئك الأنبياء ووظائفهم والنصوص الدالة علىٰ وجودهم: دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، محمد ضياء الأعظمي (٧١٢-٧٤٦).

(٢) انظر في هذا الإشكال بتفاصيله: آيات العقيدة التي قد يوهم ظاهرها التعارض، خالد الدميجي وآخرون (١/ ٦٣١) وما بعدها.

نذير، ولم يجئ في القرآن أيضا استعمال نفي النذارة عن الأمة، وإنما جاء نفيها عن الأقوام، كما قال تعالىٰ: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [القصص: ٤٦]، ولم يقل: لتنذر أمة، والفترة متعلقة بالأقوام لا بالأمم، وعلىٰ هذا لا يصح نفي وجود الفترة، وقد أشار إلىٰ هذا المعنىٰ الآلوسي في تفسيره والشنقيطي[١].

ومنهم من قال: إن «ما» في آية القصص وغيرها ليست النافية، وإنما هي الموصولة، فيكون المعنىٰ لتنذر قوما الإنذار الذي كان لآبائهم.

فإن قيل: يشكل علىٰ الجواب الأول قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧]، فظاهر هذه الآية أن القرآن أطلق علىٰ أن كل قوم قد جاءهم رسول، فكيف تنفي ذلك؟

قيل: لا شك أن ظاهر هذه الآية مشكل، ولكن يمكن الجواب عنها بأن يقال: إن العلماء مختلفون في المراد بالهادي المذكور فيها، فقيل: المراد به الله تعالىٰ، وقيل: المراد به مطلق من يدعو الناس إلىٰ الله تعالىٰ، وقيل: المراد به النبي بخصوصه.

فعلىٰ القول الأول والثاني فلا إشكال في الحكم المذكور.

وأما علىٰ القول الثالث فالظاهر أن المراد بالآية الغالب وليس العموم الاستغراقي؛ لأن ثم آيات أثبتت بأن بعض الأقوام لم يأتهم رسول، فمقتضىٰ الجمع بين النصوص أن تُحمل هذه الآية علىٰ الغالب، فيكون معناها: وأكثر الأقوام أُرسل إليهم رسول.

---

(١) انظر: روح المعاني، الآلوسي (٢١/ ١٦١)، ودفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب (١٦٧)، وانظر أيضا: الآيات والأحاديث والآثار الواردة في حكم أهل الفترة، مروان حمدان (١٤٠).

و«كل» لا تدل على العموم الاستغراقي في كل الأحوال، وإنما القاعدة المقررة أن عموم «كل» في كل مقام بحسبه[١]، كما في قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فالمساكن لم تدمر.

الإشكال الرابع: أنه قد جاء أن أمة الإسلام توفي سبعين أمة، فهذا يقتضي أن عدد الرسل سبعين، فعن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «**نكمل يوم القيامة سبعين أمة نحن آخرها وخيرها**»[٢].

ولكن جاء في بعض الأحاديث أن عدد الرسل أكثر من ذلك، فعن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله: كم وفاء عدة الأنبياء؟ قال: «**مائة ألف، وأربعة وعشرون ألفا، والرسل من ذلك: ثلاثمائة وخمسة عشر، جما غفيرا**»[٣].

والجواب أنه لا مانع من تعدد الرسل في الأمة الواحدة، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ﴾ [يس: ١٣ ١٤].

قوله: «رسولا»، اختلف العلماء في تعريف الرسول والفرق بينه وبين النبي على أقوال متعددة، فمنهم من قال: لا فرق بينهما، ومنهم من قال: هما مفترقان، وأصحاب هذا القول اختلفوا في تحديد الفرق، فقيل: الرسول هو من أوحي إليه بشرع وأُمر بتبليغه، والنبي من أوحي إليه بشرع

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٨/ ٢٣٢)، وشرح الطحاوية، ابن أبي العز (١/ ١٦٨).

(٢) رواه الترمذي (٣٠٠١)، وحسنه الألباني.

(٣) رواه أحمد (٢٢٢٨٨)، وصححه الألباني.

ولم يؤمر بتبليغه، وقيل: الرسول من أوحي إليه بشرع وأُمر بتبليغه لقوم مخالفين، والنبي من أوحي إليه بشرع وأُمر بتبليغه لقوم موافقين ليعلمهم ويقضي بينهم ويفتيهم، وهو اختيار ابن تيمية(١).

قوله: «أن اعبدوا الله»، أي: تذللوا له بالعبادة، وقد اختلف العلماء في تحديد نوع «أن» هنا، فقيل: تفسيرية، وهي التي سُبقت بما يدل علىٰ القول دون استعمال كلمة القول ذاتها، كأن يستعمل كلمة الوحي مثلا أو كلمة الإلهام ونحوها، وهي هنا سُبقت بكلمة بعثنا، وهي تقتضي الوحي.

وقيل: مصدرية، وهي التي تسبك وتدمج فيما بعدها بمصدر، ويكون المعنىٰ: بعثنا في كل أمة رسولا للدعوة إلىٰ عبادة الله.

ورجح كثير من الشراح القول الأول؛ لأنه ليس في حاجة إلىٰ تقدير.

قوله: «واجتنبوا الطاغوت»، أي: ابتعدوا عنه بحيث تكونون في جانب والطاغوت في جانب، والأمر بالاجتناب أبلغ من الأمر بالترك، وقد جاء في النصوص الأخرىٰ الأمر بالكفر بالطاغوت، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٥]، **ومعنىٰ الكفر بالطاغوت**: اعتقاد بطلانه وبغضه وكراهيته، وعدم الرضا بعبادته بوجه من الوجوه.

وقد اختلف العلماء في معنىٰ الطاغوت علىٰ أقوال متعددة، فقيل: هو الشيطان، وهو مروي عن عمر بن الخطاب ومجاهد والشعبي، وقيل: هو الساحر، وقيل: هو الكاهن، وقيل: هو كل ما عبد من دون الله.

---

(١) انظر: النبوات (٢/ ٧١٤).

وقد رجح الطبري أن الطاغوت شامل لكل تلك المعاني، حيث يقول: «الصواب من القول عندي في الطاغوت أنه كل ذي طغيان علىٰ الله فعُبد من دونه، إما بقهر منه لمن عبده، وإما بطاعة ممن عبده له، وإنسانا كان ذلك المعبود، أو شيطانا، أو وثنا، أو صنما، أو كائنا ما كان من شيء»[١].

وقد أُطلق الطاغوت في القرآن في ثمانية مواضع، وهو في كل هذه الثمانية لا يراد به إلا ما هو داخل في الكفر بالله تعالىٰ، وكذلك إطلاقات أئمة السلف له، فهي وإن تنوعت لم تخرج عما هو موصوف بالكفر الأكبر، وهذا يعني أنه لا يجوز التوسع في إطلاق هذا اللفظ، وإنما لا بد أن يقتصر إطلاقه علىٰ ما هو كفر أكبر مخرج من الملة.

وقد انتشر عند كثير من الشراح تعريف ابن القيم للطاغوت حيث قال فيه: «والطاغوت: كل ما تجاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع»[٢].

وهذا القول فيه قدر من الإجمال، فإن تجاوز الحد إما أن يصل إلىٰ الكفر الأكبر، وإما أن يكون دون ذلك من صور الغلو، فإن كان ابن القيم يقصد المعنىٰ الأولىٰ فكلامه صحيح، وتعريفه جامع مانع، وهو لا يختلف عن ترجيح الطبري، وإن كان يقصد الثاني، فكلامه ليس صحيحا، فليس كل تجاوز للحد يعد طاغوتية في الشريعة.

ومع ذلك يمكن أن يقال: الأصل في الشريعة أن لفظ «الطاغوت» لم يطلق في نصوصها إلا علىٰ ما هو كفر، ولكن يجوز إطلاقه علىٰ ما دون ذلك من باب التوسع في الإطلاق.

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٤/ ٥٥٥).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٤٠).

فإن قيل: كيف يطلق أئمة السلف الطاغوت علىٰ كل ما عبد من دون الله ويدخل فيهم من عُبد من الأنبياء والملائكة؟ ومنه قول الإمام مالك: «الطاغوت كل ما عُبد من دون الله»، وكذلك تفسير الطبري الذي سبق ذكره، فقد ذكر أنه شامل لكل ما عُبد من دون الله، والملائكة والأنبياء لا يرضون بعبادتهم من دون الله.

قيل: عنه جوابان ذكرهما عدد من الشراح:

الجواب الأول: أن ذلك منهم علىٰ تقدير الرضا، وبناء عليه فوصف الطاغوت لا يشمل الأنبياء والملائكة.

ولكن هذا الجواب مشكل؛ لأنه يخرج من وصف الطاغوت ما عُبد من دون الله وليس له رأي، كالجمادات والحيوانات وغيرها، وهذا منافٍ لظاهر إطلاق القرآن لذلك الوصف.

الجواب الثاني: أن الطاغوت وصف للإشراك بهم وللحال التي احتفت بهم، وليس وصفا لهم، وبناء عليه فإطلاق وصف الطاغوت علىٰ الأنبياء والملائكة إنما هو باعتبار تعلق إشراك بعض الناس بهم وليس لكونهم موصوفين بذلك، وهو ومقتضىٰ إطلاق كلام ابن القيم، وهذا ما يدل عليه تفسير الطبري، حيث ذكر أن الطاغوت كل ذي طغيان علىٰ الله فعُبد من دونه، ولو كان بسبب غلو من غلا في حبه، فجعل وصف الطاغوت متعلقا بالحال الذي أثير حوله وما احتف به وليس بحقيقته في ذاته، فالصورة الذهنية أو الواقعية التي صورها المشركون لأولئك هي الطاغوت.

ومثل هذا إطلاق وصف الوثن علىٰ كل ما عُبد من دون الله، ومن المعلوم أن ممن عُبد من دون الله الملائكة والأنبياء والصالحين، فكيف يطلق الوثن عليهم؟ ووجهه أنه إطلاق باعتبار تعلق إشراك الناس بهم.

وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] دلالة علىٰ أن عبادة الله وتوحيده قائمة علىٰ ركنين: النفي والإثبات كما سبق بيانه.

وفي هذه الآية ذكر لحكمة من حكم إرسال الرسل، وقد دلت النصوص الشرعية علىٰ أن إرسال الرسل له حكم متعددة، منها:

الحكمة الأولىٰ: الدعوة إلىٰ التوحيد وعبادة الله تعالىٰ، كما في هذه الآية.

الحكمة الثانية: إقامة الحجة علىٰ العباد، كما في قوله تعالىٰ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥].

الحكمة الثالثة: إرشاد العباد إلىٰ ما فيه الرحمة لهم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وأما وجه الدلالة من الآية فظاهر، فإنها دلت علىٰ أن الله تعالىٰ أرسل إلىٰ كل أمة من الأمم رسولا أو أكثر يدعوهم إلىٰ التوحيد وينهاهم عن الشرك، فدل ذلك علىٰ وجوب التوحيد وأهميته.

النص الثالث: وقوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣].

قوله: «**وقضىٰ**»، اختلف العلماء في معنىٰ قضىٰ هنا، فقيل: أمر، وقيل: وصىٰ، وبيّن الطبري أن المعنىٰ واحد فيما قيل[١].

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٤/ ٥٤١).

والقضاء المضاف إلىٰ الله نوعان: **قضاء كوني**، وهو المتعلق بالأمور الكونية، ولا بد من وقوعه، وقد يكون محبوبا لله وقد لا يكون، **وقضاء شرعي**، وهو المتعلق بالأمور التشريعية، وقد يقع وقد لا يقع، ولا يكون إلا محبوبا لله تعالىٰ.

وقد ذكر ابن القيم اثني عشر لفظا تنقسم إلىٰ هذين القسمين: الكوني والشرعي، وهي: القضاء، والحكم، والإرادة، والكتابة، والأمر، والإذن، والجعل، والكلمات، والبعث، والإرسال، والتحريم، والإنشاء[١].

وقد ذكر بعض الأصوليين أن النص الذي استعمل فيه لفظ «قضىٰ» لا يصح دخول النسخ عليه؛ لأن القضاء إنما يستعمل فيما لا يتغير، وقد انتقده بعض الأصوليين وحكموا عليه بالغرابة[٢].

قوله: «**ربك**»، إنما ذكر اسم «الرب» هنا ولم يذكر اسم «الله» أو غيره؛ لأنه المناسب للقضاء، فالقضاء سواء كان شرعيا أو قدريا يعد جزءا من الربوبية.

ومع ذلك فمعنىٰ الألوهية داخل فيه، لأن الصحيح أن لفظ الرب والإله يختلف معناهما باختلاف حالة سياقهما وحالة تركيبهما مع غيرهما من الألفاظ.

قوله: «**أن لا تعبدوا إلا إياه**»، «أن» هنا المصدرية، وهي تسبك وتدمج وما بعدها بمصدر، ويكون معنىٰ الآية أمر الله بعبادته وحده دون ما سواه.

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٨/ ٤٢٦)، وشفاء العليل (٢/ ٧٦٧).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، المرادوي (٧/ ٣٠٠٥).

والاستثناء في قوله: «إلا إياه» استثناء مفرغ، وقد سبق تعريفه، ويكون المعنىٰ: لا تعبدوا شيئا في الوجود إلا الله تعالىٰ.

قوله: «وبالوالدين إحسانا»، أي: أمر مع عبادته بالإحسان إلىٰ الوالدين، وذكر الإحسان نكرة حتىٰ يشمل كل ما يسمىٰ إحسانا، ولا يتقيد بصورة من الصور.

وأما وجه الدلالة من الآية فحاصله أن الله تعالىٰ جعل أهم ما يأمر به هو التوحيد والعبادة له، فيدل علىٰ علو وجوبه وارتفاع شأنه.

النص الرابع: وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الأنعام: ١٥١].

قوله: «قل»، هذا خطاب للنبي ﷺ وأمر له بأن يقول لقومه.

قوله: «تعالوا»، أي: أقبلوا وهلموا.

قوله: «أتل»، أي: أقص وأذكر لكم.

قوله: «ما حرم ربكم عليكم»، أي: الأمر الذي حرمه الله عليهم، و«ما» هنا موصولة.

قوله: «ألا تشركوا به شيئا»، «ألا» مكونة من أمرين: «أن» و«لا» الناهية، و«أن» هنا التفسيرية، لأنها سبقت بما يدل علىٰ القول وهو كلمة أتلو، ولم يستعمل فيها لفظ القول ذاته.

وفيه عمومان:

الأول: في الشرك، فهو شامل كل ما يسمىٰ شركا، والثاني: في المشرَك به، فهو شامل لكل ما سوىٰ الله تعالىٰ.

قوله: «**وبالوالدين إحسانا**»، أي: أتلو عليكم أمر ربكم بالإحسان إلىٰ الوالدين.

ووجه الدلالة من الآية أن الله تعالىٰ حين ذكر المحكمات الأساسية التي يقوم عليها الدين ابتدأ بذكر تحريم الشرك، فدل ذلك علىٰ تقدم تحريمه وظهوره في الإسلام، وهذا يقتضي بالضرورة علو التوحيد وتقدم وجوبه.

النص الخامس: وقوله تعالىٰ: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦].

ومعنىٰ هذه الآية ظاهر، ووجه الدلالة منها لا يختلف عما سبق، فإن الله ذكر هذا الأمر في أول الآية التي أمر فيها بأصول العبادات والمعاني الكبرىٰ في الإسلام، فجعل الأمر بالتوحيد وترك الشرك هو أولها ذكرا، وهذا يدل علىٰ أهميته وعلو شأنه.

وهذه الآية فيها معنىٰ أصولي، حاصله: أن الأمر بالشيء يدل علىٰ النهي عن ضده كما هو مشهور، فالأمر بعبادة الله نهي عن ترك عبادة الله وعن الشرك، فيكون قوله: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦]، من باب تأكيد الأمر وتعميق النهي عن الشرك.

وكذلك قوله: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا﴾ [النساء: ٣٦]، فعل جاء في سياق النهي، وهو من صيغ العموم عند الأصوليين[١]، فيدل علىٰ تحريم كل ما يدخل في مسمىٰ الشرك صغيرا كان أو كبيرا.

وقد اختلفت نسخ كتاب التوحيد في موضع هذه الآية، فتارة تذكر قبل آيات سورة الأنعام، وتارة تذكر بعدها، وبعض الشراح قدمها علىٰ آيات

---

(١) انظر: البحر المحيط، الزركشي (٤/ ١٦٧).

سورة الأنعام؛ لأن المؤلف ذكر خبر ابن مسعود الآتي، وهو متعلق بآيات سورة الأنعام، فالأنسب أن يكون بعدها مباشرة[(١)].

النص السادس: «قال ابن مسعود: من أراد أن ينظر إلىٰ وصية محمد ﷺ التي عليها خاتمه فليقرأ: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١-١٥٣]»[(٢)].

قوله: «وصية محمد ﷺ التي عليها خاتمه»، لا يقصد أن النبي ﷺ أوصىٰ بها خاصة أو كتب فيها وصية، وأنه ختم عليها بخاتمه، فإن النبي ﷺ لم يوص بشيء مكتوب، وإنما يقصد أن هذه الآيات تضمنت أصول المحكمات الشرعية، فهي أخص ما يأمر به النبي ﷺ ويدعو إليه، فكأنه أوصىٰ بها وصية خاصة.

وقد رويت آثار عن الصحابة في تعظيم شأن هذه الآيات والإعلاء من قدرها، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «قول الله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، قال: الثلاث آيات من آخر سورة الأنعام محكمات، ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١] والآيات بعدها»[(٣)].

بل روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**أيكم يبايعني علىٰ هذه الآيات الثلاث؟** ثم تلا: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ حتىٰ فرغ من

---

(١) انظر: فتح المجيد (١/ ٩٤).

(٢) رواه الترمذي (٣٠٧٢) وابن أبي حاتم في التفسير (٨٠٥٦)، وغيرهما، وقال الترمذي: «حسن غريب».

(٣) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٣١٦٨).

ثلاث الآيات، ثم قال: «**ومن وفىٰ بهن أجره علىٰ الله، ومن انتقص منهن شيئا أدركه الله في الدنيا كانت عقوبته، ومن أخره إلىٰ الآخرة كان أمره إلىٰ الله إن شاء أخذه، وإن شاء عفا عنه**»(١).

وهذا الأثر ليس فيه دلالة جديدة علىٰ ما في تلك الآيات، وإنما هو تأكيد لمعناها.

وفي هذا الأثر جواز التعبير عن النبي ﷺ باسمه الصريح، كما قال هنا: «وصية محمد ﷺ»، وهذا لا يعارض قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣]، لأن هذه الآية متعلقة بالنداء وليس بالخبر.

النص السابع: وعن معاذ بن جبل قال: «كنت رديف النبي ﷺ علىٰ حمار، فقال لي: يا معاذ، أتدري ما حق الله علىٰ العباد وما حق العباد علىٰ الله؟ فقلت: الله ورسوله أعلم. قال: حق الله علىٰ العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وحق العباد علىٰ الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئا. فقلت: يا رسول الله، أفلا أبشر الناس؟ قال: لا تبشرهم فيتكلوا»(٢) أخرجاه في الصحيحين.

قوله: «رديف»، أي: مشارك للنبي ﷺ في الركوب علىٰ الحمار، وفيه إباحة الإرداف علىٰ الحمار إذا كان ذلك لا يشق عليه.

قوله: «علىٰ حمار»، فيه دلالة علىٰ تواضع النبي ﷺ من جهة كونه ركب علىٰ الحمار.

---

(١) رواه ابن أبي حاتم (٨٠٧٧)، والحاكم في المستدرك (٢/٣١٨).

(٢) رواه البخاري (٢٧٠١)، ومسلم (٣٠).

قوله: «يا معاذ، أتدري ما حق الله علىٰ العباد؟»، أي: أتعلم وتعرف؟ وإنما استعمل أسلوب الاستفهام دون الإخبار مباشرة؛ لأن ذلك أبلغ في التعليم وأعمق في الاهتمام بما سيذكر.

قوله: «ما حق الله علىٰ العباد؟»، الحق هو الشيء اللازم الواجب، ومعناه: الشيء الذي يجب لله علىٰ عباده ويلزم أن يأتوا به.

قوله: «وما حق العباد علىٰ الله؟»، أي: الشيء الذي يجب علىٰ الله أن يفعله لعباده، تفضلا منه وكرما.

وهذا يدل علىٰ أن الله تعالىٰ تجب عليه واجبات لعباده المؤمنين، ولكن هذه الواجبات أوجبها الله علىٰ نفسه كرما منه ورحمة، ولم يوجبها أحد عليه، فالله تعالىٰ أجل وأعلىٰ من أن يوجب عليه أحد، ولا يستحقها أحد بعمله وذاته، وإنما استحقها بما تفضل الله به.

وقد اختلفت الطوائف في مسألة الحق علىٰ الله إلىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو قول المعتزلة، فإنهم يرون أن علىٰ الله حقوقا، تجب عليه بما يوجبه العقل من حسن وقبح، فقد قرروا أن ما ثبت حسنه بالعقل فإنه يجب علىٰ الله فعله، وما ثبت قبحه بالعقل فإنه يجب علىٰ الله عدم فعله، ولديهم تفاصيل متعددة في هذه القضية.

القول الثاني: وهو قول الأشاعرة، فإنهم يرون أنه لا يجب علىٰ الله شيء، وذلك اعتمادا منهم علىٰ نفي الحكمة والتعليل في أفعاله تعالىٰ ونفي الحسن والقبح العقليين، فقد قرروا أنه تعالىٰ لا تعلل أفعاله، وهو فعال لما يريد، فلا يجب علىٰ الله تعالىٰ شيء فعلا ولا تركا، فلا يجب عليه مثلا إثابة الأنبياء والطائعين ولا يحرم عليه تعذيبهم أو إدخال الكفار والمشركين الجنة.

وبناء على ذلك أولوا قوله: «حق العباد على الله» بعدد من التأويلات: منها أنه على جهة التمثيل، كما يقال: محمد أسد، فيكون المعنى كأنه حق على الله لشدة وعد الله به وإخباره عنه، ومنها: أن التعبير بالحق جاء على جهة المقابلة اللفظية، فلما عبر عما له على العباد بالحق، عبر عما للعباد عنده بالحق[(١)]

القول الثالث: وهو قول أهل السنة، أن الله تعالى أوجب على نفسه أمورا وحرم عليها أمورا لكمال حكمته ورحمته، فهو يفعل ما هو واجب ولا يفعل ما هو محرم؛ لا لأنه عاجز، ولا لأنه مجبور من غيره، وإنما لأنه تعالى أوجب هذا وحرم ذلك على نفسه، كرما منه وفضلا على عباده ولما يقتضيه كماله سبحانه.

فما يجب على الله تعالى ويحرم عليه نوعان:

الأول: ما وجب وحرم لأنه مقتضى كماله وعدله، كتحريم الظلم؛ فالظلم لا يقع من الله لا لأنه لا يقدر عليه، وإنما لأنه مقتضى كمال عدله وحكمته، والله تعالى متصف بالعدل والحكمة في كل حين، فالظلم لا يقع منه سبحانه في كل حين.

والثاني: ما وجب وحرم عليه سبحانه لأنه أراد ذلك تفضلا وكرما منه لعباده الصالحين وحكمة، مثل: وجوب النصر على الكفار وغير ذلك.

ومما يدل على ذلك حديث الباب، وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقوله تعالى في الحديث القدسي: **«يا عبادي**

---

(١) انظر: المعلم شرح صحيح مسلم، المازري (١/ ٢٩٠)، واللامع الصبيح شرح الجامع الصحيح، البرماوي (١٥/ ٣٠٨).

إني حرمت الظلم علىٰ نفسي، وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا»[١].

وفي بيان حقيقة هذه الأقوال وبيان عدد من أدلة أهل السنة يقول ابن تيمية بعد أن أشار إلىٰ مسألة الواجب علىٰ الله: «من الناس من يقول: للمخلوق علىٰ الخالق حق يعلم بالعقل وقاس المخلوق علىٰ الخالق كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة وغيرهم. ومن الناس من يقول: لا حق للمخلوق علىٰ الخالق بحال لكن يعلم ما يفعله بحكم وعده وخبره كما يقول ذلك من يقوله من أتباع جهم والأشعري وغيرهما ممن ينتسب إلىٰ السنة. ومنهم من يقول: بل كتب الله علىٰ نفسه الرحمة وأوجب علىٰ نفسه حقا لعباده المؤمنين كما حرم الظلم علىٰ نفسه لم يوجب ذلك مخلوق عليه ولا يقاس بمخلوقاته بل هو بحكم رحمته وحكمته وعدله كتب علىٰ نفسه الرحمة وحرم علىٰ نفسه الظلم كما قال في الحديث الصحيح الإلهي: «**يا عبادي إني حرمت الظلم علىٰ نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا**»، وقال تعالىٰ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقال تعالىٰ: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، وفي الصحيحين عن معاذ عن النبي ﷺ أنه قال: **يا معاذ، أتدري ما حق الله علىٰ العباد؟**»[٢]، ثم ذكر حديث الباب.

قوله: «فقلت: الله ورسوله أعلم»، فيه حسن أدب معاذ بن جبل رضي الله عنه مع معلمه ﷺ، وفيه إباحة الجواب بقول: الله ورسوله أعلم.

---

(١) رواه مسلم (٢٥٧٧).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١/ ٢١٣)، وانظر: مدارج السالكين، ابن القيم (٢/ ٣٢٢)، وانظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٣/ ١٢٠٨).

والجواب بهذه الجملة إما أن يكون في الأمور الكونية أو في الأمور الشرعية، أما الأمور الكونية فالأصل أنه لا يجوز الجواب بها في حياة النبي ﷺ ولا بعد موته؛ لأن النبي ﷺ لا يعلم ما يحدث في الكون.

وأما الأمور الشرعية، فالجواب بها في حياته ﷺ جائز لدلالة هذا الحديث، وأما بعد موته فقد اختلف العلماء في حكمها علىٰ قولين:

القول الأول: أنها لا تجوز؛ لأن النبي ﷺ قد مات، وهو لا يعلم ما يحدث بعد موته؛ ولأن الصحابة رضي الله عنهم لم يستعلموا هذه الجملة بعد موته.

القول الثاني: أنها جائزة؛ لأن المجيب بذلك الجواب لا يقصد أن النبي ﷺ يعلم الآن، وإنما يقصد أن هذه القضية شرعية لا يعلمها إلا صاحب الشريعة، وهو الله تعالىٰ ورسوله ﷺ، فغاية ما فيها إرجاع العلم بتلك المسألة إلىٰ من شرعها، وليس فيها أن النبي ﷺ يعلم بعد موته.

والقول الثاني هو القول الصحيح؛ لأن ذلك معنىً مقبول في اللغة وقريب إلىٰ الأفهام، ويستعمله الناس كثيرا في حياتهم، فإن الواحد إن سئل عن شيء لا يعلمه إلا رجل قد مات، يقول: الله هو العالم بذلك الشيء وفلان بن فلان.

تنبيه:

قول: «الله أعلم»، ليس محمودا في كل حال، فإنها إن قيلت في سياق التهرب من الجواب أو التكاسل عن البحث في العلم أو في سياق كتمان العلم فهي مذمومة، ومما يدل علىٰ ذلك أن عمر بن الخطاب قال يوما لأصحاب النبي ﷺ: فيم ترون هذه الآية نزلت: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ﴾ [البقرة: ٢٦٦]؟ قالوا: الله أعلم، فغضب عمر، فقال:

قولوا: نعلم أو لا نعلم»[١].

قوله: «أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا»، فيه الجمع بين النفي والإثبات، فذكر العبادة ونفىٰ الشرك، والمراد بالشرك هنا الشرك الأكبر؛ لأنه ذكره في مقابل العبادة، ولأن الشرك الأصغر ليس فيه صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله، وتحريمه معلوم بنصوص شرعية أخرىٰ.

قوله: «ألا يعذب من لا يشرك به شيئا»، اقتصر في الجزاء علىٰ نفي الإشراك؛ لأنه يستدعي التوحيد بالاقتضاء، ويستلزم الإيمان بنبوة النبي ﷺ، والمراد بالشرك هنا الشرك الأكبر كما سبق ذكره[٢].

وهذا الوصف عام يشمل كل ما يمكن أن يشرك مع الله، لأن كلمة «شيئا» نكرة جاءت في سياق النفي فتفيد العموم.

وهذا الوعد لا بد أن يُفهم بناء علىٰ نصوص الشريعة الأخرىٰ، فليس المراد منه الحكم علىٰ من لم يقع في الشرك بعدم العذاب حتىٰ ولو أتىٰ بالكبائر من الذنوب، وإنما المراد به بيان أن عدم الشرك من أقوىٰ الأسباب المؤدية إلىٰ نفي العذاب عن المكلف، ولكن هذا السبب قد يتخلف عنه مسببه لوجود مانع أو فقدان شرط.

والقاعدة التي يقوم عليها مذهب أهل السنة في نصوص الوعد والوعيد أنها بيان للأسباب وليست حكما بالوقوع بالضرورة، فغاية ما تدل عليه النصوص التي فيها من فعل كذا فله كذا، ومن لم يفعل كذا فله كذا، أن ذلك سبب من الأسباب، وبناء علىٰ ذلك تنطبق عليه قاعدة الأسباب، وحاصلها: أنه ما من سبب إلا وله شروط ويجب أن تنتفي عنه الموانع،

---

(١) رواه البخاري (٤٥٣٨)، وانظر: الإفصاح عن معاني الصحاح، ابن هبيرة (١/ ١٦٥).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١/ ٢٢٨).

وقد كرر ابن تيمية هذه القاعدة كثيرا في كتبه، وقرر عمومها في كل أبواب الوعد والوعيد ولم يستثن منها شيئا، ومن ذلك قوله: «حقيقة الوعيد بيان أن هذا الفعل سبب في هذا العذاب»[١]، يقول أيضا: «فائدة الوعيد بيان أن هذا الذنب سبب مقتض لهذا العذاب»[٢]، ولهذا قال ابن تيمية بعد كلامه السابق: «السبب قد يقف تأثيره علىٰ وجود شرطه وانتفاء مانعه»[٣].

قوله: «قلت: أفلا أبشر الناس؟»، أي: هل تسمح لي بأن أخبر الناس بهذا الخبر الذي يسعدهم؟ والبشارة الأصل أنها تطلق علىٰ ما يفرح ويسعد، وقد تطلق علىٰ ما يحزن لمعنىٰ بلاغي، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الانشقاق: ٢٤].

قوله: «لا تبشرهم فيتكلوا»، أي: لا تخبرهم بهذا الخبر؛ لأني أخشىٰ أن يتكلوا عليه فيفرطوا في القيام بالأعمال الصالحة، وفي رواية: «إني أخاف أن يتكلوا»[٤].

وجاء في بعض شروح كتاب التوحيد الربط بين هذا الحديث، ورواية: «فأخبر بها معاذ عند موته تأثما»[٥]، أي: خوفا من أن يصيبه إثم كتمان العلم، ولكن الصحيح كما نبه بعض الشراح أن هذه الرواية مرتبطة بحديث آخر مشابه لهذا الحديث، وهو ما جاء عن أنس: أن النبي ﷺ ومعاذ رديفه علىٰ الرحل، قال: يا معاذ. قال: لبيك يا رسول الله وسعديك. قال: يا معاذ. قال: لبيك يا رسول الله وسعديك -ثلاثا- قال: ما من أحد يشهد

---

(١) الفتاوىٰ، ابن تيمية (٢٠/ ٢٥٥).
(٢) المرجع السابق (١٢/ ٤٨٤).
(٣) المرجع السابق.
(٤) رواه البخاري (١٢٩).
(٥) رواه البخاري (١٢٨).

أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صدقا من قلبه إلا حرمه الله على النار. قال: يا رسول الله، أفلا أخبر به الناس فيستبشروا؟ قال: إذن يتكلوا؛ فأخبر بها معاذ عند موته تأثما»[١].

وذكر بعض العلماء أن معاذا لم يكن يكتم ذلك الخبر إلا عن الذين يُخشىٰ عليهم أن يفهموا الحديث علىٰ غير وجهه، وأما العلماء والأكياس، فإنه لم يكن يكتم عنهم ذلك.

وفي هذا الحديث دليل علىٰ جواز كتمان العلم للمصلحة، ومن المصالح المعتبرة أن يكون في إظهار العلم ضرر لبعض من يتلقاه، وهذا الحديث مقيد لقوله ﷺ: «**من كتم علما يعلمه، جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار**»[٢].

وقد طبق عدد من السلف هذا المبدأ -أعني: كتمان بعض العلم للمصلحة- يقول ابن حجر: «ممن كره التحديث ببعض دون بعض: أحمد في الأحاديث التي ظاهرها الخروج علىٰ السلطان، ومالك في أحاديث الصفات، وأبو يوسف في الغرائب، ومن قبلهم أبو هريرة كما تقدم عنه في الجرابين وأن المراد ما يقع من الفتن، ونحوه عن حذيفة، وعن الحسن أنه أنكر تحديث أنس للحجاج بقصة العرنيين لأنه اتخذها وسيلة إلىٰ ما كان يعتمده من المبالغة في سفك الدماء بتأويله الواهي، وضابط ذلك: أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة وظاهره في الأصل غير مراد، فالإمساك عنه عند من يُخشىٰ عليه الأخذ بظاهره مطلوب»[٣].

---

(١) رواه البخاري (١٢٨)، ومسلم (٥٦).

(٢) رواه أحمد (١٠٤٨٧)، وابن ماجه (٢٦٥).

(٣) فتح الباري (١/ ٢٢٥)، وانظر: الاعتصام، الشاطبي (٢/ ٣١١).

وقد استدل بهذا الحديث الباطنية علىٰ مذهبهم، وادعوا أنه يدل علىٰ أن العلم نوعان: علم ظاهر يجوز نشره للناس، وعلم باطن لا يجوز نشره لهم[١].

ولكن فعل معاذ ينقض استدلالهم، فقد أخبر الناس بما علمه، ثم إن مضمون الحديث معلوم لكبار الصحابة رضي الله عنهم، ثم إن الحديث يتعلق بفضل الأعمال لا بصورتها وحقيقتها، فهي معلومة ولم يخف منها شيء.

وأما وجه الدلالة من الحديث فظاهر، وحاصله: أنه تضمن الدلالة علىٰ أن التوحيد هو الحق الأعظم لله علىٰ عباده، وهذا يدل بالضرورة علىٰ وجوب التوحيد وعلو منزلته.



(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١/٢١٦).

(٢)



فضل التوحيد وما يكفره من الذنوب

يقصد المؤلف بهذا الباب إلىٰ بيان فضل التوحيد وما يترتب عليه من الآثار الشرعية والنفسية، فبعد أن بيّن وجوب التوحيد وعلو شأنه ناسب أن يذكر ما يتعلق به من الفضل.

قوله: «**فضل**»، يرجع معنىٰ الفضل في اللغة إلىٰ الزيادة، يقول ابن فارس: «الفاء والضاد واللام: أصل صحيح يدل علىٰ زيادة في شيء، من ذلك: الفضل: الزيادة والخير»[(١)].

والمراد به هنا: ما ثبت للتوحيد من الزيادة في الثواب والأجر عند الله تعالىٰ.

قوله: «**التوحيد**»، ذكر بعض الشراح أن المراد بـ «أل» هنا: الجنس، فتفيد العموم في كل أنواع التوحيد، وذكر بعضهم أن المراد بها: «أل» العهدية؛ لأن المؤلف يريد توحيد العبادة، وهو الأقرب؛ لأن كل النصوص التي أوردها إنما هي فيه.

قوله: «**وما**»، الواو هنا عاطفة، وهي من باب عطف الخاص علىٰ العام، لأن تكفير الذنوب جزء من الفضل الثابت للتوحيد.

و«**ما**» مصدرية، ويكون التقدير: وتكفيره الذنوب، ويصح أن تكون موصولة، ويكون التقدير: والذي يكفره من الذنوب.

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٤/٥٠٨).

قوله: «**يكفره**»، التكفير: هو ستر الذنب وتغطيته حتىٰ يصير بمنزلة ما لم يعمل، وهو قريب من معنىٰ المغفرة، فهي مأخوذة من المِغْفَر، وهو يدل علىٰ الستر والتغطية، ومن العلماء من فرق بين التكفير والمغفرة(١).

قوله: «**من الذنوب**»، «مِن» هنا بيانية وليست تبعيضية، وعلامة مِن البيانية: أنه يصح وضع الاسم الموصول بدلا عنها(٢)، فكأنه قال: والذنوب التي يكفرها.

والمراد بالذنب كل مخالفة لما أوجبه الله أو حرمه، و«أل» فيه للجنس، فيكون شاملا لكل الذنوب، الكبيرة والصغيرة، ولكن دلت النصوص علىٰ أن الذنوب المتعلقة بحق العباد لا تُغفر إلا بالقصاص أو بالتنازل.

وقد أشار ابن القيم إلىٰ اختلاف استعمال لفظ التكفير والمغفرة والذنوب والسيئات في القرآن، حيث يقول: «فصل في الفرق بين تكفير السيئات ومغفرة الذنوب، وقد جاء في كتاب الله تعالىٰ ذكرهما مقترنين، وذكر كل واحد منهما منفردا عن الآخر، فالمقترنان كقوله تعالىٰ حاكيا عن عباده المؤمنين: ﴿رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ﴾ [آل عمران: ١٩٣]، والمنفرد كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ [محمد: ٢]، وقوله في المغفرة: ﴿وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [محمد: ١٥]، وكقوله: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا﴾ [آل عمران: ١٤٧] ونظائره.

فها هنا أربعة أمور: ذنوب، وسيئات، ومغفرة، وتكفير.

---

(١) انظر: جامع العلوم والحكم، ابن رجب (١٧٦).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٢/ ٦٣٠).

فالذنوب: المراد بها الكبائر، والمراد بالسيئات: الصغائر، وهي ما تعمل فيه الكفارة من الخطأ وما جرىٰ مجراه، ولهذا جُعل لها التكفير، ومنه أخذت الكفارة، ولهذا لم يكن لها سلطان ولا عمل في الكبائر في أصح القولين، فلا تعمل في قتل العمد، ولا في اليمين الغموس في ظاهر مذهب أحمد وأبي حنيفة.

والدليل علىٰ أن السيئات هي الصغائر والتكفير لها قوله تعالىٰ: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١]، وفي صحيح مسلم من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ كان يقول: «**الصلوات الخمس، والجمعة إلىٰ الجمعة، ورمضان إلىٰ رمضان: مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر**».

ولفظ المغفرة أكمل من لفظ التكفير، ولهذا كان مع الكبائر، والتكفير مع الصغائر، فإن لفظ المغفرة يتضمن الوقاية والحفظ، ولفظ التكفير يتضمن الستر والإزالة، وعند الإفراد يدخل كل منهما في الآخر كما تقدم، فقوله تعالىٰ: ﴿كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ﴾ [محمد: ٢]، يتناول صغائرها وكبائرها، ومحوها ووقاية شرها، بل التكفير المفرد يتناول أسوأ الأعمال، كما قال تعالىٰ: ﴿لِيُكَفِّرَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟﴾ [الزمر: ٣٥].

وإذا فهم هذا فهم السر في الوعد علىٰ المصائب والهموم والغموم والنصب والوصب بالتكفير دون المغفرة، كقوله في الحديث الصحيح: «**ما يصيب المؤمن من هم ولا غم ولا أذىٰ -حتىٰ الشوكة يشاكها- إلا كفر الله بها من خطاياه**»، فإن المصائب لا تستقل بمغفرة الذنوب، ولا تغفر الذنوب جميعها إلا بالتوبة، أو بحسنات تتضاءل وتتلاشىٰ فيها الذنوب، فهي كالبحر

لا يتغير بالجيف، وإذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»(١).

ويشكل على كلام ابن القيم قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ ۝٨٩ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ﴾ [النمل: ٩٠]، فقد أطلقت السيئة على الشرك، ولكن يمكن أن يجاب بأن ابن القيم يتحدث عن الأصل الغالب في القرآن.

أصناف الناس مع إمكانية مغفرة الذنوب:

أصناف الناس مع إمكانية مغفرة الذنوب أربعة:

الصنف الأول: أصحاب الشرك الأكبر، فهؤلاء غير مغفور لهم.

الصنف الثاني: أصحاب الشرك الأصغر، وهؤلاء اختلف العلماء فيهم، منهم من قال: لا يُغفر لهم شركهم الأصغر، ومنهم من قال: يمكن أن يُغفر لهم، كما سبق بيانه.

الصنف الثالث: أصحاب الكبائر دون الشرك الأصغر، وهؤلاء ثلاثة أقسام:

القسم الأول: من تساوت كبائره مع حسناته، وفيهم خلاف بين العلماء، وقيل: هم أهل الأعراف.

القسم الثاني: من رجحت كبائره على حسناته، وهؤلاء اختلف العلماء فيهم، فقيل: إنهم تحت المشيئة، وقيل: لا بد أن يعذبوا بالنار.

القسم الثالث: من رجحت حسناته على كبائره، فهؤلاء من أهل الجنة.

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٣١٧)

الصنف الرابع: أصحاب الصغائر دون الكبائر، وهؤلاء مغفور لهم بنص القرآن.

فضائل التوحيد:

يدل استقراء النصوص الشرعية علىٰ أن الفضائل الثابتة للتوحيد كثيرة متعددة، وقد ذكر السعدي منها إحدىٰ عشرة فضيلة[١]، ومن أصول تلك الفضائل:

الفضيلة الأولىٰ: أنه سبب للأمن والاهتداء في الدنيا والآخرة، ومعنىٰ هذه الفضيلة: أن الموحد من أكثر الناس تحصلا علىٰ الأمن الحياتي والنفسي وعلىٰ الهداية للخير في الدنيا والآخرة، ويدل علىٰ هذه الفضيلة قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]، والمراد بالظلم هنا: الشرك، كما سيأتي.

الفضيلة الثانية: أن التوحيد هو السبب الرئيس لدخول الجنة، ومعنىٰ هذه الفضيلة: أنه لا يمكن للمرء أن يدخل الجنة حتىٰ يأتي بأصل التوحيد، فمهما عمل من الأعمال فإنه لا يكون مستحقا لدخول الجنة حتىٰ يأتي بأصل التوحيد، ويدل علىٰ ذلك قوله ﷺ: «**من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن عيسىٰ عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلىٰ مريم وروح منه، والجنة حق والنار حق أدخله الله الجنة علىٰ ما كان من العمل**»[٢].

الفضيلة الثالثة: أن التوحيد هو السبب الرئيس في المنع من الخلود في النار، ومعنىٰ هذه الفضيلة: أن من أتىٰ بأصل التوحيد فإنه لا يمكن أن

---

(١) انظر: القول السديد (٢٣).

(٢) رواه البخاري (٣٢٥٢)، ومسلم (٢٨).

يخلد في النار ولو أتىٰ بالذنوب العظيمة، فإنه وإن دخل النار سيخرج منها بعد استيفاء عقابه لأجل ما معه من التوحيد، ويدل علىٰ هذا قوله ﷺ: «**فإن الله حرم علىٰ النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله**»[1]، والنصوص الدالة علىٰ خروج الموحدين من أهل الكبائر من النار بعد تعذيبهم.

الفضيلة الرابعة: أن تكميل التوحيد وتحقيق كماله من أسباب دخول الجنة بغير حساب، ويدل علىٰ هذا حديث السبعين ألفا، وفيه: «**وفيهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب**»، وبيّنهم بقوله: «**هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون وعلىٰ ربهم يتوكلون**»[2]، وهؤلاء إنما استحقوا هذا الفضل لأنهم كملوا خصلة من خصال التوحيد العظيمة، وهي التوكل.

الفضيلة الخامسة: أن التوحيد هو السبب الرئيس الذي تقوم عليه إمكانية مغفرة الذنوب، ومعنىٰ هذه الفضيلة: أن أسباب مغفرة الذنوب الكثيرة التي من الله بها علىٰ عباده لا يمكن أن يتحقق واحد منها في المرء حتىٰ يأتي بالتوحيد، فإن لم يأت به فإنه لا يمكن أن تغفر له ذنوبه بتلك الأسباب، ويدل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ في الحديث القدسي: «**يا ابن آدم لو أتيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئا لأتيتك بقرابها مغفرة**»[3].

---

(١) رواه البخاري (٤١٥)، ومسلم (٣٣).

(٢) رواه البخاري (٥٤٢٠)، ومسلم (٢٠٠).

(٣) رواه الترمذي (٣٥٤٠)، وقال: «حديث حسن صحيح». وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/ ٤٤٠): «إسناده لا بأس به».

الفضيلة السادسة: أن التوحيد هو القاعدة الأساسية التي تقف صحة الأعمال الصالحة وقبولها عليها، فإن لم يأت المرء بالتوحيد فإن أعماله الصالحة التي يقوم بها لا عبرة لها في الشريعة، ويدل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]، فهذه الآية فيها حكم علىٰ أعمال المشركين بعدم الانتفاع لكونهم لم يقيموها علىٰ أساس صحيح من توحيد الله والإيمان به.

الفضيلة السابعة: أن التوحيد عظيم الأجر وثقيل الميزان، فحسنته تذهب بالسيئات الكثيرة وتوازيها، ويدل علىٰ ذلك حديث أبي سعيد رضي الله عنه أن الله تعالىٰ قال: «**يا موسىٰ لو أن السماوات السبع وعامرهن غيري والأرضين السبع في كفة، ولا إله إلا الله في كفة، مالت بهن لا إله إلا الله**»[(١)].

ومثل هذا الحديث حديث البطاقة، وهو حديث مشهور، وفيه: «**يصاح برجل من أمتي علىٰ رؤوس الخلائق يوم القيامة، فينشر له تسعة وتسعون سجلا، كل سجل منها مد البصر، ثم يقال: أتنكر من هذا شيئا؟ فيقول: لا يا رب. فيقال: ألك عذر أو حسنة؟ فيهاب الرجل فيقول: لا. فيقال: بلىٰ، إن لك عندنا حسنات، وإنه لا ظلم عليك، فيخرج له بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. فيقول: يا رب، ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟! فيقال: إنك لا تظلم، فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة**»[(٢)].

---

(١) رواه النسائي (١٠٩٨٠)، وابن حبان في صحيحه (٦٢١٨)، والحاكم (١/ ٥٢٨)، وفيه دراج بن سمعان، وهو ضعيف.

(٢) رواه الترمذي (٢٦٣٩)، والحاكم (١/ ٥٢٩) وغيرهما، وصححه الحاكم والذهبي.

وقد نبه ابن القيم وغيره من العلماء أن هذه البطاقة إنما عظم أجرها إلىٰ هذه الدرجة؛ لأن صاحبها إنما قالها علىٰ درجة عالية من الإخلاص واستحضار عظمة الله تعالىٰ، وإلا فإن كل موحد يقول تلك الكلمة، ومن المعلوم أن ذلك الأجر لا يحصل لهم جميعا(١).

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب خمسة نصوص: آية وأربعة أحاديث:

النص الأول: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

قوله: «**الذين آمنوا**»، الصحيح أن هذا إخبار من الله تعالىٰ بفضل أهل التوحيد، وما لهم من الجزاء والعطاء.

قوله: «**ولم يلبسوا**»، أي: يخلطوا؛ لأن اللَّبس مأخوذ من الاختلاط والمداخلة.

قوله: «**بظلم**»، من معاني الظلم في اللغة: وضع الشيء في غير موضعه(٢)، ويطلق في النصوص الشرعية علىٰ علىٰ ثلاثة معان:

الأول: ظلم الإنسان لنفسه بفعل المحرمات ونحوها، **والثاني:** ظلم الإنسان لغيره، **والثالث:** اعتداء الإنسان في حق ربه بالشرك ونحوه(٣).

وقد اختلف العلماء في المراد بالظلم هنا(٤)، فقيل: المراد به الشرك،

---

(١) انظر: مدارج السالكين (١/ ٤٣٠).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ٤٦٨).

(٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (٣٥٨).

(٤) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (٩/ ٣٦٧-٣٧٧).

وهو قول جمهور الصحابة ومن بعدهم، وقيل: المراد ولم يخلطوا إيمانهم بشيء من معاني الظلم؛ وذلك فعل ما نهىٰ الله عن فعله، أو ترك ما أمر الله بفعله، لأن الآية علىٰ العموم، فالله لم يخص به معنىٰ من معاني الظلم.

والقول الأول جاء فيه نص صريح عن النبي ﷺ، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «لما نزلت: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ شق ذلك علىٰ أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: وأينا لم يظلم نفسه؟ فقال رسول الله ﷺ: **«ليس كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه:** ﴿يَـٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾»[1].

وأصحاب كلا القولين ينطلقون من مقدمة واحدة، حاصلها: أن الأمن والاهتداء المذكورين في هذه الآية ليس لهما إلا مرتبة واحدة.

ونبه ابن تيمية علىٰ أن الأمن والاهتداء ليسا علىٰ مرتبة واحدة، وإنما هما علىٰ مرتبتين: الأمن والاهتداء الكامل وهو ما يسمىٰ بالأمن والاهتداء المطلق، والأمن والاهتداء الناقص وهو ما يسمىٰ بمطلق الأمن والاهتداء، وأما تفسير النبي ﷺ الظلم في الآية بالشرك، فذكر أنه لا يقصد حصره في ذلك، وإنما قصد تنبيه الصحابة علىٰ أن الشرك يدخل في معنىٰ الظلم لا كما فهموا من عدم دخوله.

وفي بيان رأيه يقول: «الذين شق ذلك عليهم ظنوا أن الظلم المشروط هو ظلم العبد نفسه، وأنه لا يكون الأمن والاهتداء إلا لمن لم يظلم نفسه؛ فشق ذلك عليهم فبين النبي ﷺ لهم ما دلهم علىٰ أن الشرك ظلم في

(١) رواه البخاري (٦٩٣٧).

كتاب الله تعالىٰ»، فهذا يدل علىٰ أن النبي ﷺ لم يحصر الظلم في الآية في الشرك، وإنما بين أنه يدخل فيه دخولا أوليا.

ثم قال: «فمن سلم من أجناس الظلم الثلاثة -ظلم العبد لنفسه بالذنوب، ولغيره، والوقوع في الشرك- كان له الأمن التام والاهتداء التام. ومن لم يسلم من ظلمه نفسه؛ كان له الأمن والاهتداء مطلقا بمعنىٰ أنه لا بد أن يدخل الجنة كما وعد بذلك في الآية الأخرىٰ، وقد هداه إلىٰ الصراط المستقيم الذي تكون عاقبته فيه إلىٰ الجنة، ويحصل له من نقص الأمن والاهتداء بحسب ما نقص من إيمانه بظلمه نفسه. وليس مراد النبي ﷺ بقوله: «**إنما هو الشرك**»، أن من لم يشرك الشرك الأكبر يكون له الأمن التام والاهتداء التام؛ فإن أحاديثه الكثيرة مع نصوص القرآن تبين أن أهل الكبائر معرضون للخوف، لم يحصل لهم الأمن التام ولا الاهتداء التام الذي يكونون به مهتدين إلىٰ الصراط المستقيم صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين من غير عذاب يحصل لهم؛ بل معهم أصل الاهتداء إلىٰ هذا الصراط ومعهم أصل نعمة الله عليهم ولا بد لهم من دخول الجنة.

وقول النبي ﷺ: «**إنما هو الشرك**»، إن أراد به الشرك الأكبر فمقصوده: أن من لم يكن من أهله فهو آمن مما وعد به المشركون من عذاب الدنيا والآخرة وهو مهتدٍ إلىٰ ذلك، وإن كان مراده جنس الشرك؛ فيقال: ظلم العبد نفسه كبخله -لحب المال- ببعض الواجب هو شرك أصغر، وحبه ما يبغضه الله حتىٰ يكون يقدم هواه علىٰ محبة الله شرك أصغر ونحو ذلك. فهذا صاحبه قد فاته من الأمن والاهتداء بحسبه؛ ولهذا كان

السلف يدخلون الذنوب في هذا الظلم بهذا الاعتبار»[١].

والصحيح أن المراد بالظلم في هذه الآية بخصوصها الشرك الأكبر؛ لأمور:

الأمر الأول: أن سياق الآية إنما هو في الشرك الأكبر.

والأمر الثاني: أن النبي ﷺ فسر الظلم هنا بالشرك الأكبر، وبعض الألفاظ التي رويت عنه تدل علىٰ حصر تفسير الظلم في هذه الآية بالشرك.

الأمر الثالث: أن الظلم في هذه الآية لو كان شاملا لكل أنواع الظلم لما زال إشكال الصحابة بجواب النبي ﷺ لهم، ولأن الصحابة فهموا أن الظلم فيها مشاكل للذنوب والمعاصي، فسألوا بناء علىٰ ذلك.

وحصر تفسير الظلم في هذه الآية بالشرك لا يعني أن المرء يحصل له تمام الأمن والاهتداء بمجرد عدم الوقوع في الشرك الأكبر، ولا يعني أن الأمن والاهتداء علىٰ درجة واحدة، وإنما غاية ما يعني: أن المراد من تلك الآية بخصوصها هو الشرك الأكبر، وأما التفاصيل الأخرىٰ فيمكن أن تؤخذ من النصوص الشرعية الأخرىٰ، فهناك فرق بين البحث في تحديد معنىٰ الآية بخصوصها وبين البحث في فضل التوحيد وما يقع لأهله في الدنيا والآخرة.

قوله: «**لهم الأمن**»، توارد كثير من المفسرين علىٰ أن المراد بالأمن هنا الأمن من العقاب والعذاب، وذكر بعضهم أن ذلك شامل للعقاب في الدنيا والآخرة، ويكون معنىٰ الآية: أن الموحد سالم من عقاب الله وعذابه في الدنيا والآخرة، إما كليا إذا كان سالما من كل أصناف الظلم، وإما جزئيا إذا كان متلبسا ببعض أنواع الظلم.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٨٠-٨٢).

قوله: «وهم مهتدون»، أي: وهم يسيرون علىٰ هدىٰ وبصيرة، والمراد: أن السالم من الوقوع في الظلم يوفقه الله ويسدده في الدنيا والآخرة، ففي الدنيا يسلمه من الزيغ والضلال، وفي الآخرة يسلمه من الدخول في النار أو الخلود فيها.

والاهتداء كالأمن إما أن يكون كاملا أو ناقصا، وذلك بحسب السلامة من الوقوع في الظلم.

وأما وجه الدلالة من الآية فحاصله: أن الله تعالىٰ بين أن من فضل التوحيد أنه يؤدي إلىٰ الأمن من عقاب الله في الدنيا والآخرة، ويجعل المرء ظافرا بهداية الله في الدنيا والآخرة، فمن سلم من الظلم الأكبر وأتىٰ بأصل التوحيد فله أصل الأمن والهداية، ومن سلم من كل صور الظلم وأتىٰ بكمال التوحيد، فله كمال الأمن والهداية.

النص الثاني: وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن عيسىٰ عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلىٰ مريم وروح منه، والجنة حق والنار حق، أدخله الله الجنة علىٰ ما كان من العمل»[(١)].

قوله: «من شهد»، «من» هنا شرطية، وفعل الشرط: شهد، وجوابه: أدخله الله الجنة علىٰ ما كان من العمل، وهي تفيد العموم، فكل من أتىٰ بهذا العمل فله ذلك الجزاء.

قوله: «شهد»، الشهادة في اللغة تدل علىٰ الحضور والعلم والإخبار، يقول ابن فارس: «الشين والهاء والدال: أصل يدل علىٰ حضور وعلم

---

(١) رواه البخاري (٣٢٥٢)، ومسلم (٢٨).

وإعلام، لا يخرج شيء من فروعه عن الذي ذكرناه. من ذلك: الشهادة، يجمع الأصول التي ذكرناها من الحضور، والعلم، والإعلام»[(١)].

وهذا هو معناه المعتبر في الشريعة، يقول ابن القيم: «عبارات السلف في «شهد» تدور علىٰ الحكم والقضاء، والإعلام والبيان والإخبار، قال مجاهد: حكم وقضىٰ. وقال الزجاج: بيّن. وقالت طائفة: أعلم وأخبر. وهذه الأقوال كلها حق لا تنافي بينها؛ فإن الشهادة تتضمن كلام الشاهد وخبره وقوله، وتتضمن إعلامه وإخباره وبيانه، فلها أربع مراتب،

فأول مراتبها: علم ومعرفة واعتقاد لصحة المشهود به وثبوته، وثانيها: تكلمه بذلك ونطقه به وإن لم يعلم به غيره، بل يتكلم به مع نفسه ويذكرها، وينطق بها أو يكتبها، وثالثها: أن يعلم غيره بما شهد به ويخبره به ويبينه له، ورابعها: أن يلزمه بمضمونها ويأمره به»[(٢)].

ويكون معنىٰ الحديث: من أقر بتلك الأمور وعلم مقتضاها وتكلم بها علىٰ جهة الإعلام والإخبار، فقد ثبت له التوحيد الموجب لمغفرة ما له من الذنوب.

قوله: «أن لا إله إلا الله»، سبق بيان معناها، وأنه لا معبود بحق إلا الله، ولم يذكر في هذا الحديث الكفر بالطاغوت؛ لأن الإقرار بالشهادة يقتضي تحققه.

قوله: «وأن محمدا عبده ورسوله»، أي: أقر وعمل بمقتضىٰ هذه الشهادة، جمع بين العبودية والرسالة لدفع الإفراط والتفريط، الإفراط الذي

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٣/ ٢٢١).

(٢) مدارج السالكين (٣/ ٤١٨).

وقع ممن غلا فيه ونسب إليه صفات لم تثبت له، والتفريط الذي وقع ممن أنكر نبوته، وقدم العبودية علىٰ الرسالة ترقيا من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ.

والشهادة للنبي ﷺ تعني: تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر ونهىٰ، وألا يعبد الله إلا بما شرع.

قوله: «وأن عيسىٰ عبد الله ورسوله»، أي: أقر وعلم بمقتضىٰ هذه الشهادة، وجمع بين العبودية والرسالة لدفع الإفراط والتفريط فيه، ففي الحديث رد علىٰ اليهود الذين فرّطوا فيه وقدحوا في نبوته وادعوا أنه ولد زنا، وعلىٰ النصارىٰ الذين أفرطوا فيه وغلوا وادعوا أنه ابن الله.

قوله: «وكلمته ألقاها إلىٰ مريم»، أي: ويقر بأن عيسىٰ خُلق بكلمة من الله ألقيت علىٰ أمه مريم بغير أب، وقد ذكر عدد من السلف أن تلك الكلمة التي ألقاها الله إلىٰ مريم هي كلمة «كن»، ويدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩].

قوله: «وروح منه»، اختلف العلماء في معناه: فقيل: المراد أن عيسىٰ روح من الأرواح التي خلقها الله، وقيل: المراد أن عيسىٰ كان بنفخة من الله تعالىٰ أمر جبريل أن ينفخها في مريم، وكلا القولين يدلان علىٰ أن عيسىٰ مخلوق من المخلوقات، وإضافة روح عيسىٰ عليه السلام إلىٰ الله من باب التشريف.

واستعمال «مِن» في نسبة الروح إلىٰ الله تعالىٰ لا يعني أنها صفة له تعالىٰ، وإنما هي مخلوقة من المخلوقات، فهي ليست للتبعيض، وإنما للابتداء، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ﴾ [الجاثية: ١٣]، فليس المراد أن ما في السموات والأرض جزء من الله،

وإنما المراد أن تسخيرها من الله وحده[١].

وقد ذكر عدد من العلماء أن حكم المجرور بمن لا يختلف عن حكم المضاف إلىٰ الله تعالىٰ[٢].

وقد دل استقراء القرآن أن المضاف إلىٰ الله ينقسم إلىٰ قسمين:

الأول: أن يكون صفة من الصفات التي تقوم بذاته، كالعلم والقدرة والإرادة، فالإضافة في هذه الحالة إضافة صفة إلىٰ موصوف.

والثاني: أن يكون عينا منفصلة عن ذاته، كالبيت والناقة والروح والعباد، فالإضافة في هذه الحالة إضافة مخلوق إلىٰ خالقه[٣].

قوله: «**والجنة حق والنار حق**»، أي: أقر وعلم أن الجنة أمر ثابت لا ريب فيه والنار أمر ثابت لا ريب فيه.

قوله: «**أدخله الله الجنة علىٰ ما كان من العمل**»، أي: إنه سيدخل الجنة مهما كان عنده من الأعمال الصالحة والفاسدة ومهما قل عمله، فإن كان عمله الصالح سالما من الشرك الأصغر والكبائر دخل الجنة من غير دخول في النار، وإن كان عمله الصالح متلبسا بقدر من الكبائر ونحوها واستحق دخول النار فإنه لن يخلد فيها، وسيدخل الجنة في آخر مآله.

وهذا يدل علىٰ أن دخول الجنة نوعان:

الأول: دخول ابتدائي، ومعناه: أنه لا يسبقه دخول للنار، **والثاني**: دخول مآلي، ومعناه: أنه يسبقه دخول إلىٰ النار، ثم يتحقق الخروج منها.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١٧/ ٢٨٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١٧/ ٢٨٢)، ومختصر الصواعق، الموصلي (٤١٩).

(٣) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٢/ ١٥٥)، ودرء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٦٥).

وحديث عبادة هذا يدل علىٰ تحقيق التوحيد وتأسيسه من أوجه متعددة:

الأول: في قوله: «من شهد»، فاستعمل الحديث لفظ الشهادة الدالة علىٰ العلم والحضور والالتزام، ولم يستعمل لفظ الإقرار مثلا أو غيره.

الثاني: في قوله: «أن لا إله إلا الله»، فاستعمل لفظ الشهادة التي فيها النفي والإثبات، وهو في غاية التحقيق والتأسيس، ولم يقل مثلا: من شهد أن الله واحد.

الثالث: في قوله: «وحده»، فهو لفظ دال علىٰ تأكيد المعنىٰ، ولو لم يذكر في الحديث كان الكلام مستقيما ومفهوما.

الرابع: في قوله: «لا شريك له»، فهو لفظ آخر دال علىٰ التأكيد، ولو لم يذكر في الحديث كان الكلام مستقيما ومفهوما.

الخامس: في قوله: «وأن محمدا عبده ورسوله»، فذكر العبودية في حق الرسول عليه الصلاة والسلام تأكيد علىٰ تفرد الله بالألوهية والتوحيد.

السادس: في قوله: «وأن عيسىٰ عبد الله ورسوله»، فذكر العبودية في حق عيسىٰ لتأكيد تفرد الله بالألوهية والربوبية.

وأما وجه الشاهد من الحديث علىٰ فضل التوحيد فحاصله: أنه دل علىٰ أن من أقر بهذه الأصول -وأعظمها التوحيد لله تعالىٰ- فإنه سيكون من أهل الجنة لا محالة، إما ابتداء إذا أتىٰ بكمال تلك الأمور، أو انتهاء إذا أتىٰ بأصلها مع التلبس بما يوجب له العقوبة المؤقتة في النار.

النص الثالث: ولهما من حديث عتبان رضي الله عنه: «فإن الله حرم علىٰ النار من قال: لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله»[1].

---

(١) رواه البخاري (٤١٥)، ومسلم (٣٣).

قوله: «**ولهما**»، أي: للبخاري ومسلم.

قوله: «**فإن الله حرم علىٰ النار**»، التحريم علىٰ النار نوعان:

الأول: تحريم كلي، ومعناه: أنه لا يدخل النار مطلقا، **والثاني**: تحريم تأبيدي، ومعناه: أنه يدخل النار ولكنه لا يخلد فيها.

وقد جاء في معنىٰ هذا الحديث نصوص متعددة، ومنها: حديث عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: «**من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله حرم الله عليه النار**»[١]، ومنها حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، لا يلقىٰ الله بهما عبد غير شاك فيحجب عن الجنة**»[٢].

وهذه الأحاديث تعد من نصوص الوعد، وقد سبقت الإشارة إلىٰ أن نصوص الوعد والوعيد إنما هي بيان للسببية، وأنها تنطبق عليها قاعدة الأسباب، وحاصلها: أنه ما من سبب إلا وله شروط لا بد منها وموانع لا بد من انتفائها، وبناء عليه فهذا النوع من النصوص لا يدل علىٰ أن مجرد النطق بالشهادتين يوجب تلك الأجور، وإنما لا بد من اجتماع أمور أخرىٰ وانتفاء أمور.

وبناء عليه فالناس في قول لا إله إلا الله وفيما يحصل لهم من الأجر المرتب عليها متفاوتون بناء علىٰ تفاوتهم فيما التزموا به من شروطها وابتعدوا عن موانعها، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «هذه الأحاديث إنما هي فيمن قالها ومات عليها كما جاءت مقيدة، فإنه قد تواترت الأحاديث بأنه يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في

(١) رواه مسلم (١٥١).

(٢) رواه مسلم (١٤٨).

قلبه من الخير ما يزن شعيرة وما يزن خردلة وما يزن ذرة، بل كثير ممن يقول: لا إله إلا الله، يدخل النار أو أكثرهم ثم يخرج منها.

وتواترت الأحاديث بأنه يحرم علىٰ النار من قال: لا إله إلا الله، ومن شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، ولكن جاءت مقيدة بالإخلاص واليقين وبموتٍ عليها، فكلها مقيدة بهذه القيود الثقال.

وأكثر من يقولها لا يعرف الإخلاص ولا اليقين، ومن لا يعرف ذلك يُخشىٰ عليه من أن يفتن عنها عند الموت فيحال بينه وبينها.

وغالب من يقولها إنما يقولها تقليدًا أو عادة ولم يخالط الإيمان بها بشاشة قلبه، وغالب من يفتن عند الموت وفي القبور أمثال هؤلاء . . .

وحينئذ فلا منافاة بين الأحاديث، فإنه إذا قالها بإخلاص ويقين ومات علىٰ ذلك امتنع أن تكون سيئاته راجحة علىٰ حسناته، بل كانت حسناته راجحة، فيحرم علىٰ النار؛ لأنه إذا قالها العبد بإخلاص ويقين تام لم يكن في هذه الحال مصرا علىٰ ذنب، فإن كمال إخلاصه ويقينه يوجب أن يكون الله أحب إليه من كل شيء وأخوف عنده من كل شيء فلا يبقىٰ في قلبه حينئذ إرادة لما حرم الله ولا كراهة لما أمر الله.

وهذا خلاف من رجحت سيئاته علىٰ حسناته ومات علىٰ ذلك، فإنه يستوجب النار وإن كان قال: لا إله إلا الله، وخلص بها من الشرك الأكبر، لكنه لم يمت علىٰ ذلك، بل قالها وأتىٰ بعدها بسيئات رجحت علىٰ هذه الحسنات، فإنه في حال قوله لها مخلصا مستيقنا بها قلبه تكون حسناته راجحة ولا يكون مصرا علىٰ سيئة فإن مات قبل ذلك دخل الجنة.

ولكن بعد ذلك قد يأتي بسيئات راجحة ولا يقولها بالإخلاص واليقين المانع من جميع السيئات ومن الشرك الأكبر والأصغر، بل يبقىٰ معه الشرك

الأصغر ويأتي بعد ذلك بسيئات تنضم إلىٰ ذلك الشرك فترجح سيئاته، فإن السيئات تضعف الإيمان واليقين فيضعف بسبب ذلك قول: لا إله إلا الله، فيمتنع الإخلاص في القلب فيصير المتكلم بها كالهاذي أو النائم أو من يحسن صوته بآية من القرآن يختبر بها من غير ذوق طعم ولا حلاوة.

فهؤلاء لم يقولوها بكمال الصدق واليقين، بل قد يأتون بعدها بسيئات تنقص ذلك الصدق واليقين الضعيف، وقد يقولونها من غير يقين وصدق تام ويموتون علىٰ ذلك ولهم سيئات كثيرة، فالذي قالها بيقين وصدق تام إما ألا يكون مصرا علىٰ سيئة أصلا أو يكون توحيده المتضمن لصدقه ويقينه رجح حسناته.

والذين دخلوا النار قد فات فيهم أحد الشرطين؛ إما أنهم لم يقولوها بالصدق واليقين التام المنافي للسيئات أو لرجحانها علىٰ الحسنات، أو قالوها واكتسبوا بعد ذلك سيئات رجحت علىٰ حسناتهم فضعف لذلك صدقهم ويقينهم فلم يقولوها بعد ذلك بصدق ويقين يمحو سيئاتهم أو يرجح حسناتهم»(١).

أما وجه الدلالة من هذا الحديث، فحاصله: أنه دل علىٰ أن الدخول في التوحيد يوجب التحريم من النار إما كليا إذا كان التوحيد تاما سالما من الشوائب، وإما تأبيدا إذا كان التوحيد ناقصا بما خالطه من الشوائب.

النص الرابع: وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول ﷺ قال: «قال موسىٰ: يا رب علمني شيئا أذكرك وأدعوك به. قال: قل يا موسىٰ: لا إله إلا الله. قال: كل عبادك يقولون هذا. قال: يا موسىٰ لو أن السماوات

---

(١) تفسير آيات أشكلت (١/٣٥٨-٣٦٣).

السبع وعامرهن غيري، والأرضين السبع في كفة، ولا إله إلا الله في كفة، مالت بهن لا إله إلا الله»[١]، رواه ابن حبان، والحاكم وصححه.

قوله: «يا رب علمني»، أي: خصني بعلم لي دون غيري.

قوله: «أذكرك وأدعوك به»، المراد بالذكر هنا: الثناء، والدعاء هنا يشمل الأمرين: دعاء الطلب، ويكون المعنىٰ: أتوسل إليك بما علمتنيه، ودعاء العبادة، ويكون المعنىٰ: أتعبد لك بما علمتنيه.

قوله: «قال: يا موسىٰ قل: لا إله إلا الله»، أرشد الله إلىٰ أعظم ما يمكن أن يدعو المرء به ربه ويذكره، وهو الشهادة لله تعالىٰ بالتوحيد.

قوله: «كل عبادك يقولون هذا»، هذا ليس من باب التقليل من شأن تلك الكلمة، وإنما أراد موسىٰ شيئا يختص به.

قوله: «كل عبادك»، لا يقصد العموم، فإن الكفار لا يقولونها، وإنما يقولها المسلمون الموحدون، وهذا يدل علىٰ أن عموم)كل(في كل مقام بحسبه، كما أشار إليه عدد من العلماء.

قوله: «لو أن السماوات السبع وعامرهن غيري»، معنىٰ قوله: «وعامرهن غيري»، أي: من في السماوات غير الله تعالىٰ، واستثنىٰ نفسه تبارك وتعالىٰ، لأن قول لا إله إلا الله ثناء عليه، والمثنىٰ عليه أعظم من الثناء، ولأن كونه في السماء ليس علىٰ جهة الاحتياج والإحاطة، وإنما علىٰ جهة العلو، بخلاف الملائكة، فإن كونهم في السماء علىٰ جهة الاحتياج والإحاطة.

---

(١) رواه النسائي (١٠٩٨٠)، والحاكم (٥٢٨/١)، وابن حبان في صحيحه (٦٢١٨)، وفيه دراج بن سمعان، وهو ضعيف.

قوله: «**والأرضين السبع**»، فيه دليل علىٰ أن الأرضين سبع كما أن السماوات سبع، وهذه القضية لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢].

ولكن جاء إثباتها في أحاديث متعددة، ومنها: حديث سعيد بن زيد رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من ظلم من الأرض شيئا طوقه من سبع أرضين**»(١).

وقد اختلفوا في الموقف من تلك النصوص علىٰ موقفين أساسيين(٢):

الموقف الأول: من أنكر التعدد في الأرض، وذهب إلىٰ أنه لا يوجد إلا أرض واحدة فقط، واستدلوا علىٰ ذلك بأن القرآن لم يذكر إلا أرضا واحدة مع أنه كثيرا ما يذكر السماوات السبع.

وأجابوا عن قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢]، بجوابين:

الأول: أن «مِن» في هذه الآية زائدة، ويكون معنىٰ الآية: الله الذي خلق سبع سموات والأرض خلقها مثلما خلق السماوات، وعلىٰ هذا الوجه تكون الآية متعلقة بأصل الخِلقة لا بالعدد.

الثاني: أن المراد التمثيل في المادة والعناصر وليس في العدد، ويكون معنىٰ الآية: وخلق الأرض مثل السماء في المادة والعناصر، كقولك:

---

(١) رواه البخاري (٢٤٥٢).

(٢) انظر في تلك الأقوال: البداية والنهاية، ابن كثير (١/ ٣٨)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (١٤/ ٥٠٧)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٢١/ ٦٣)، وحاشية الصاوي علىٰ الجلالين (٤/ ٢٠٨)، ومحاسن التأويل، القاسمي (٧/ ١٢٩).

اتخذت سبعة أصدقاء ولي مع فلان صديق مثلهم، أي: في الصداقة وليس في العدد(١).

ولكن هذا القول ضعيف جدا؛ لأنه مخالف للنصوص النبوية الصحيحة الصريحة في إثبات أن الأرضين سبع.

الموقف الثاني: من أقر أن الأرض سبع أرضين وليست أرضا واحدة، ولكن أصحاب هذا الموقف اختلفوا في تحديد المراد بالسبع الأرضين علىٰ أقوال:

القول الأول: أن هناك سبع أرضين منفصلة عن بعضها، وأن في كل أرض عمارًا وسكانا، وأن في كل أرض أنبياء ورسلا.

واعتمدوا في تأكيد صحة هذا القول علىٰ الأثر المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «سبع أرضين: في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسىٰ كعيسىٰ»(٢).

ولكن الأثر المروي عن ابن عباس ضعيف لا تصح نسبته إليه، وقد ضعفه الإمام أحمد والبيهقي وغيرهما(٣).

القول الثاني: أن المراد بها سبعة أقاليم مختلفة في طبائعها.

ولكن هذا القول غير صحيح؛ لأنه مخالف لظواهر النصوص الصحيحة التي فيها التصريح بأنها سبع أرضين وليست سبعة أقاليم.

---

(١) انظر: محاسن التأويل، القاسمي (٧/ ١٢٩).

(٢) رواه ابن جرير الطبري في تفسيره (٢٣/ ٧٧)، والحاكم في المستدرك (٣٨٢٢)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٧٩٩).

(٣) انظر: المنتخب من علل الخلال (٥٨)، والأسماء والصفات، البيهقي (٢/ ٣٧٠)، وكشف الخفاء، العجلوني (١/ ١٢٣)، والأنوار الكاشفة، المعلمي (١٦٣).

القول الثالث: أن المراد بها سبع أرضين ملتصقة لا فراغ بينها، ولا يوجد حياة وعمار إلا في الأرض العليا فقط التي هي أرضنا.

واستدل أصحاب هذا القول بالنصوص التي فيها بأن الظالم يطوق بسبع أرضين وبأنه يخسف به فيها، والخسف والتطويق لا يتصور إلا إذا كانت تلك الأرضون متلاصقة.

والأقرب للصواب بعد تأمل النصوص: أننا لا نعلم المقصود بالسبع الأرضين وكيفية تلاصقها؛ وذلك أن غاية ما جاء في النصوص الشرعية الإخبار بأن هناك سبع أرضين، ولكن لم يأت فيها ذكر لصفتها ولا لكيفيتها ولا لصورتها، فهي من الأخبار الغيبية التي يجب التسليم بها، وعدم الخوض فيها إلا ببينة ودليل ظاهر، وليس فيها ما يخالف العقل أو يناقضه.

قوله: «... **في كفة ولا إله إلا الله في كفة، مالت بهن لا إله إلا الله**»، وهذا فيه بيان جلي لعظمة «لا إله إلا الله» عند الله تعالىٰ وسعة أجرها، وهذا وجه الشاهد منه، وفيه دليل علىٰ أن ميزان القيامة له كفتان.

وظاهر هذا الحديث أن التهليل هو أفضل الذكر، وقد جاء في معناه عدد من النصوص، منها: قوله ﷺ: «**أفضل الذكر لا إله إلا الله**»(١)، وقوله ﷺ: «**أفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله**»(٢)، وجميع النصوص التي فيها وصف كلمة التوحيد بأنها أساس التقوىٰ وغير ذلك.

ولكن هذا الظاهر يعارضه نصوص أخرىٰ، منها حديث أبي ذر رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، أخبرني بأحب الكلام إلىٰ الله، قال: «**إن أحب**

---

(١) رواه الترمذي (٣٣٨٣).

(٢) رواه البيهقي في السنن (٤/ ٨٤).

الكلام إلىٰ الله سبحان الله وبحمده»[(١)]، ومنها حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**أحب الكلام إلىٰ الله أربع: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، لا يضرك بأيهن بدأت**»[(٢)].

وقد اختلف العلماء في الجمع بين هذه النصوص علىٰ أقوال متعددة[(٣)]:

فمنهم من ذهب إلىٰ أن التحميد أفضل؛ لأن فيه معنىٰ الشكر والثناء، وفيه من الإخلاص ما في لا إله إلا الله، وأن الله افتتح به كلامه وختم به، وأنه آخر دعوىٰ أهل الجنة.

ومنهم من ذهب إلىٰ أن التهليل أفضل الذكر؛ لأنه متضمن لصريح التوحيد وإفراده تعالىٰ بالكمالات؛ ولأن النصوص في تفضيله أكثر من غيره.

ومنهم من ذهب إلىٰ أن جمل الذكر تلك متساوية، وحيث أطلق أن أحد هذه الأذكار الأربعة أفضل الكلام أو أحبه، إنما يراد إذا انضمت إلىٰ أخواتها الثلاث المذكورة في هذا الحديث؛ إما مجموعة في اللفظ، أو في القلب بالذكر.

ومنهم من ذهب إلىٰ أن كل ذكر هو أفضل في مقامه المناسب له، فإن كان المقام مقام تنزيه فالتسبيح أفضل، وإن كان المقام مقام شكر وثناء، فالتحميد أفضل، وإن كان المقام مقام توحيد وإفراد، فالتهليل أفضل.

---

(١) رواه مسلم (٢٧٣١).

(٢) رواه مسلم (٢١٣٧).

(٣) انظر: الاستذكار، ابن عبد البر (٢/ ٥٣٢)، والمفهم لما أشكل من مختصر صحيح مسلم، القرطبي (٧/ ٥٩)، وفتح الباري، ابن حجر (١١/ ٢٠٧).

والأقرب هو القول الرابع؛ لأن فيه جمعا بين النصوص؛ ولأن فيه مراعاة لاختلاف المقامات والأحوال.

فائدة:

استدل عدد من العلماء بهذا الحديث وغيره من الأحاديث الواردة في فضل لا إله إلا الله علىٰ قاعدة مشهورة حاصلها: إن كثرة الثواب ليس منوطة بالمشقة دائما، وإنما قد تكون بفضل العلم وشرفه ولو كان أقل مشقة[١].

النص الخامس: وللترمذي وحسنه، عن أنس ﷺ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قال الله تعالىٰ: يا ابن آدم لو أتيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئا، لأتيتك بقرابها مغفرة»[٢].

قوله: «قال الله تعالىٰ»، هذا يسمىٰ حديثا قدسيا، ومعناه: هو كل حديث قال فيه الرسول ﷺ: قال الله، أو عبارة نحوها، أو يقال: هو كل حديث رفعه النبي ﷺ إلىٰ الله تعالىٰ.

وقد اختلف العلماء في حقيقة الحديث القدسي علىٰ قولين:

القول الأول: أن لفظه ومعناه من الله؛ لأن ذلك هو صريح نسبة النبي ﷺ إلىٰ الله تعالىٰ، ولأن الأصل أن الكلام إذا أضيف إلىٰ قائله أن يكون لفظه ومعناه من ذلك القائل.

وهو ظاهر صنيع البخاري في صحيحه، فإنه عقد بابا قال فيه: «باب قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]، ثم ساق فيه عددا

---

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٢/ ٣٢٨).

(٢) رواه الترمذي (٣٥٤٠)، وقال: «حديث حسن صحيح»، وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/ ٤٤٠): «إسناده لا بأس به»، وصححه ابن القيم في إعلام الموقعين (١/ ١٧٣).

من الأحاديث القدسية، وفي بيان غرضه منه يقول ابن حجر: «الذي يظهر أن غرضه أن كلام الله لا يختص بالقرآن فإنه ليس نوعا واحدا»(١).

وهو ما يدل عليه كلام ابن تيمية أيضا، حيث يقول تعليقا علىٰ أحد الأحاديث: «وهو من الأحاديث الإلهية التي رواها الرسول ﷺ عن ربه وأخبر أنها من كلام الله تعالىٰ وإن لم تكن قرآنا»(٢).

القول الثاني: أن معناه من الله وأما لفظه فمن كلام النبي ﷺ، وإنما نُسب إلىٰ الله تعالىٰ تشريفا للكلام، وهذا القول اختاره عدد من علماء أهل السنة وعلماء الأشاعرة، ولكن الفرق بينهما أن علماء أهل السنة اعتمدوا علىٰ أدلة تفصيلية متعلقة بالقضية نفسها، وأما علماء الأشاعرة فإنهم ينطلقون من أصل كلامي مبتدع، وهو أن كلام الله معنىٰ نفسي ليس بحروف ولا أصوات.

وقد استدل أصحاب هذا القول من أهل السنة بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: لو كان الحديث القدسي من عند الله لفظا ومعنىٰ، لكان أعلىٰ سندا من القرآن، لأن النبي ﷺ يرويه عن ربه تعالىٰ بدون واسطة، كما هو ظاهر السياق، أما القرآن، فنزل علىٰ النبي ﷺ بواسطة جبريل(٣).

ولكن هذا الدليل غير صحيح؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أنه يلزم منه أن يكون الكلام الذي تكلم الله به مع موسىٰ أعلىٰ من القرآن؛ لأن موسىٰ سمع كلام الله لفظه ومعناه بغير واسطة.

---

(١) فتح الباري (١٣/ ٤٦٧).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٨/ ١٥٨).

(٣) انظر: القول المفيد، العثيمين (١/ ٩٧).

الأمر الثاني: أن من يقول بأن الحديث القدسي لفظه ومعناه من الله لا يقول إنه بغير واسطة، وإنما يقول إنه ﷺ تلقىٰ لفظ ذلك الحديث ومعناه بواسطة من وسائط الوحي، يقول ابن حجر: «قوله: «فيما يروي عن ربه»، هذا من الأحاديث الإلهية، ثم هو محتمل أن يكون مما تلقاه ﷺ عن ربه بلا واسطة، ويحتمل أن يكون مما تلقاه بواسطة الملك، وهو الراجح»[١].

الدليل الثاني: أنه لو كان لفظ الحديث القدسي من عند الله، لم يكن بينه وبين القرآن فرق، لأن كليهما علىٰ هذا التقدير كلام الله تعالىٰ، والحكمة تقتضي تساويهما في الحكم حين اتفقا في الأصل، ومن المعلوم أن بين القرآن والحديث القدسي فروقا كثيرة[٢].

ولكن الاستدلال بهذا الدليل غير صحيح؛ لأنه لا يلزم من كون الكلام كلاما لله تعالىٰ أن يتصف بكل الصفات التي يتصف بها القرآن، فكلام الله أنواع، فكون الله تعالىٰ جعل لكلامه المخصوص الذي هو القرآن قدرا من الأحكام لا يلزم أن يكون كل كلامه كذلك، وإلا للزم أن تكون التوراة مما يتعبد بلفظها قبل التحريف، وهذا أمر لا يثبت.

والصحيح القول الأول، ومع ذلك فالحديث القدسي ليس مساويا للقرآن في كثير من الأحكام، كالإعجاز بلفظه والتعبد بتلاوته ونحو ذلك.

ومما يزيد هذه القضية وضوحا مسألة: هل القرآن معجز ومتعبد بلفظه لأنه كلام الله أم أنه معجز ومتعبد بلفظه لأن الله أراد أن يكون كذلك؟

فعلىٰ الاحتمال الأول يلزم أن يكون كل كلام الله تعالىٰ كالتوراة والإنجيل وغيرهما معجزا ومتعبدا بتلاوته، وهذا لا دليل عليه، ويلزم أن

---

(١) فتح الباري (١١/ ٣٢٣).

(٢) انظر: القول المفيد (١/ ٩٧).

يكون لفظ الحديث القدسي ليس من كلام الله؛ لأنه ليس معجزا ولا متعبدا بلفظه.

وعلىٰ الاحتمال الثاني فلا يلزم أن يكون كل كلام الله معجزا ولا متعبدا بلفظه ولا تكون التوراة والإنجيل كذلك، ويصح بناء عليه أن يكون لفظ الحديث القدسي من كلام الله.

والأقرب أن القرآن إنما كان معجزا لأن الله تعالىٰ أراد له أن يكون كذلك، وأن يكون آية بينة للنبي ﷺ، وقد أشار بعض الأصوليين إلىٰ ما يدل علىٰ ذلك، فقد ذكر المرداوي أن قيد «للإعجاز» المذكور في تعريف القرآن؛ إنما جاء ليخرج الكتب المنزلة والأحاديث القدسية، فهي لم تنزل لأجل الإعجاز[١]، ويقول الزركشي: «قولنا: «للإعجاز» خرج به المنزل علىٰ غير النبي ﷺ موسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام فإنه لم يقصد به الإعجاز»[٢].

قوله: «لو أتيتني بقراب»، «لو» هنا الشرطية بمعنىٰ «إنْ»، والمعنىٰ: إن جئتني، والإتيان هو المجيء بسهولة، والأصل أنه لا فرق بين الإتيان والمجيء، وبعضهم قال: المجيء أعم من الإتيان؛ لأنه يطلق علىٰ ما كان بسهولة وما لم يكن[٣].

و«قُراب»، بضم القاف وكسرها، والضم أشهر، قيل: ملء الأرض، وقيل: ما يقارب ملأها، وهما متقاربان؛ لأن المقصود المبالغة في بيان كثرة الذنوب.

قوله: «خطايا»، أي: ذنوبا ومعاصي، ولو كانت مشتملة علىٰ كبائر.

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير (١٢٣٨/٣)، وانظر: شرح مختصر الروضة، الطوفي (٩/٢).

(٢) البحر المحيط (١٧٨/٢).

(٣) انظر: المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (٢١٢).

قوله: «**ثم لقيتني لا تشرك بي شيئا**»، هذا يدل علىٰ شرط الموت علىٰ الشهادة، وأنه لا بد منه، ومعناه: أنك لم تقع في الشرك الأكبر، ومعنىٰ هذا الحديث: أن الإيمان والتخلص من الشرك الأكبر شرط في تكفير الذنوب، وأن من فضائل توحيد الله تعالىٰ وسلامته من الشرك الأكبر أن العبد تنفتح له الأبواب التي تجعل مغفرة ذنوبه ممكنة، وقد توارد كثير من العلماء علىٰ جعل هذا الحديث في بيان فضيلة التوحيد والتخلص من الشرك الأكبر، يقول الطوفي: «معناه أن الإيمان شرط في غفران الذنوب التي هي دون الشرك؛ لأن الإيمان أصل ينبني عليه قبول الطاعات وغفران المعاصي، أما مع الشرك فلا أصل ينبني عليه ذلك»[1].

وقال ابن رجب تعليقا علىٰ هذا الحديث في أثناء ذكره لأسباب المغفرة: «من أسباب المغفرة: التوحيد، وهو السبب الأعظم، فمن فقده فقد المغفرة، ومن جاء به فقد أتىٰ بأعظم أسباب المغفرة، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، فمن جاء مع التوحيد بقراب الأرض -وهو ملؤها أو ما يقارب ملأها- خطايا، لقيه الله بقرابها مغفرة، لكن هذا مع مشيئة الله ﷻ، فإن شاء غفر له، وإن شاء أخذه بذنوبه، ثم كان عاقبته أن لا يخلد في النار، بل يخرج منها، ثم يدخل الجنة»[2].

وحمل عدد من شراح كتاب التوحيد الشرك هنا علىٰ الأكبر والأصغر، واستندوا في ذلك إلىٰ عموم لفظ الحديث؛ لأن «شيئا» نكرة

---

(١) التعيين في شرح الأربعين (٣٣٦).

(٢) جامع العلوم والحكم (١١٥٥).

في سياق النفي فهي دالة على العموم[١].

وهو ما يدل عليه صنيع ابن القيم في بعض كتبه، فإنه ذكر ما يدل على أن ذلك الفضل لا يحصل لمن كان مصرا على المعصية لأنه في الحقيقة لم يتخلص من كل الشرك، حيث يقول: «اعلم أن هذا النفي العام للشرك -أن لا يشرك بالله شيئا البتة- لا يصدر من مصر على معصية أبدا، ولا يمكن مدمن الكبيرة والمصر على الصغيرة أن يصفو له التوحيد، حتى لا يشرك بالله شيئا، هذا من أعظم المحال، ولا يلتفت إلى جدلي لا حظ له من أعمال القلوب، بل قلبه كالحجر أو أقسى، يقول: وما المانع؟ وما وجه الإحالة؟ ولو فرض ذلك واقعا لم يلزم منه محال لذاته!

فدع هذا القلب المفتون بجدله وجهله، واعلم أن الإصرار على المعصية يوجب من خوف القلب من غير الله، ورجائه لغير الله، وحبه لغير الله، وذله لغير الله، وتوكله على غير الله ما يصير به منغمسا في بحار الشرك، والحاكم في هذا ما يعلمه الإنسان من نفسه، إن كان له عقل، فإن ذل المعصية لا بد أن يقوم بالقلب فيورثه خوفا من غير الله، وذلك شرك، ويورثه محبة لغير الله، واستعانة بغيره في الأسباب التي توصله إلى غرضه، فيكون عمله لا بالله ولا لله، وهذا حقيقة الشرك»[٢].

وما ذكره ابن القيم صحيح، ولكن يمكن أن يقال: إن القصد الأولي من الحديث بيان فضل التوحيد، وأنه يفتح الأبواب في مغفرة الذنوب، وبيان خطر الشرك الأكبر على العبد وأنه يغلق عليه كل أبواب المغفرة،

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/ ٢٤٦)، والقول المفيد، العثيمين (١/ ١٠٠).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٣٣٦).

فالمقصد الأساس من الحديث التحذير من الشرك الأكبر، والعموم الذي فيه متعلق بأفراد الشرك الأكبر.

ثم يقال: لا شك أن الابتعاد عن الشرك الأكبر، وتحقيق التوحيد له مراتب متعددة، وكلما قوي تحقيق التوحيد عند العبد واشتد بعده عن الشرك الأكبر قوي سبب المغفرة في حقه، وقد يضعف أصل توحيد العبد حتىٰ لا يكون قادرا علىٰ مغفرة ما أتىٰ به من ذنوب، فهذا الحديث من نصوص الوعد، وقد سبق بيان قاعدتها وأن غاية ما فيها بيان الأسباب وليس بيان التحقق بالضرورة.

والفرق بين القولين: أنه علىٰ القول الأول فالفضل الثابت في الحديث يتعلق بكل من صح إسلامه وخلص من الشرك الأكبر، وإن كانوا يتفاوتون في قوة ذلك الفضل وضعفه، وعلىٰ القول الثاني فلا يحصل ذلك الفضل إلا لمن تخلص من الشرك الأكبر والأصغر بكل صوره، فمن وقع في عمل واحد يعد من الشرك الأصغر فإنه لا ينال ذلك الفضل، ومن كان مصرا علىٰ معصية فإنه لا يخلو من شائبة الشرك فلا يكون من أصحاب ذلك الفضل.

قوله: «**لأتيتك بقرابها مغفرة**»، أي: لغفرت لك بمثل قدر ذنوبك، وقد اختلف العلماء في هذا الوعد هل هو مقيد بالتوبة والاستغفار أم لا؟ علىٰ قولين[1]: منهم من قال: هذا الوعد إنما هو لمن مات تائبا مستغفرا، ومنهم من قال: هو عام في كل مذنب، وهو مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨]، والقول الثاني هو الصحيح، ولكن لا بد من التأكيد علىٰ أن هذا الخبر إنما هو وعد، تنطبق عليه قاعدة نصوص الوعد والوعيد.

---

(١) انظر: التنوير شرح الجامع الصغير، الصنعاني (٨/ ٣٠).

وقد حمل النووي المغفرة في هذا الحديث علىٰ عدم الخلود في النار، حيث يقول: «والمراد والله أعلم بغفرانها: أنه لا يخلد في النار»[١].

ووجه الدلالة من هذا الحديث علىٰ ترجمة الباب حاصلها: أنه تضمن الدلالة علىٰ أن تحقيق أصل التوحيد والتخلص من الشرك الأكبر من أقوىٰ الأسباب المؤدية إلىٰ مغفرة الذنوب مهما كثرت، وهذا فضل عظيم بليغ.

الموقف من النصوص التي ورد فيها فضل شهادة أن لا إله إلا الله:

اختلف العلماء في الموقف من النصوص التي ورد فيها فضل الشهادة علىٰ أقوال متعددة:

القول الأول: أن تلك النصوص محمولة علىٰ ما قبل نزول الفرائض، ويعبر المتقدمون عن هذا القول بأنها منسوخة، والمراد بالنسخ عندهم في هذا الموضع التقييد، وهذا القول منقول عن الزهري والثوري وغيرهما.

وفي تعقب هذا القول يقول ابن رجب: «هذا بعيد جدا؛ فإن كثيرا منها كان بالمدينة بعد نزول الفرائض والحدود، وفي بعضها أنه كان في غزوة تبوك، وهي في آخر حياة النبي ﷺ»[٢].

القول الثاني: أن هذه النصوص غاية ما فيها أنها بيان لسبب الوعد، وحقيقته أن قول لا إله إلا الله سبب لدخول الجنة والنجاة من النار، وما من سبب إلا ولا بد من استجماع شروطه ودفع موانعه، وهو القول المروي عن وهب بن منبه وغيره، ويقول ابن رجب: «وهو الأظهر»[٣].

❃ ❃ ❃

---

(١) شرح صحيح مسلم (٣/ ٤).

(٢) كلمة الإخلاص، وتحقيق القول فيها (١٩).

(٣) كلمة الإخلاص، وتحقيق القول فيها (١٣).

(٣)

بَابُ

من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب

هذا الباب يعد تتميما للباب الذي قبله، فمن فضل التوحيد أن تحقيقه سبب في دخول الجنة بغير حساب، ومقتضىٰ ذلك أن يكون الدخول بلا عذاب أيضا، فمن لم يحاسب لا يعذب.

وهناك فرق بين تحقيق التوحيد وأصل التوحيد، فتحقيقه مرتبة زائدة علىٰ أصله، فالباب السابق فيه بيان لفضل أصل التوحيد، وهذا الباب فيه بيان لفضل تحقيقه الزائد علىٰ الأصل.

وقد استعمل عدد من العلماء مصطلح تحقيق التوحيد، ومنهم ابن تيمية، حيث يقول: «النهي عن اتخاذ قبورهم مساجد والسفر إليها واتخاذها أوثانا وعيدا فهو من هذا الباب؛ من باب تحقيق التوحيد»[١]، وابن رجب، حيث يقول: «إخواني اجتهدوا اليوم في تحقيق التوحيد فإنه لا ينجي من عذاب الله إلا إياه»[٢].

قوله: «**مَن**» يصح أن تكون شرطية، ويصح أن تكون موصولة بمعنىٰ الذي.

قوله: «**حقق**»، مأخوذ من الحق، وهو إحكام الشيء وإتقانه، يقول ابن فارس: «الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل علىٰ إحكام الشيء وصحته»[٣].

---

(١) الإخنائية (٧٠)، وانظر: التدمرية (١٩٩)، ومجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٢٦٠).

(٢) كلمة الإخلاص وتحقيق معناها (٧١).

(٣) معجم مقاييس اللغة (٢/ ١٥).

قوله: «**التوحيد**»، الأصل أن المؤلف يقصد توحيد الألوهية، ويصح أن يكون المراد جنس التوحيد.

قوله: «**دخل الجنة**»، أي: سيدخل الجنة، ويصح أن يعبر عن الأمور المستقبلية بالفعل الماضي للدلالة علىٰ قربها أو تحققها، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [النحل: ١].

قوله: «**بغير حساب**»، أي: بغير عرض أعماله عليه، ومن غير موازنة بين الحسنات والسيئات.

والمؤلف في هذا الجملة جزم بدخول الجنة، وهذا ليس مشكلا؛ لأنه حكم علىٰ الوصف وليس علىٰ الأعيان، والشهادة بالجنة لها حالتان:

الأولىٰ: أن تكون للأوصاف، كأن يقال: المؤمنون سيدخلون الجنة، فهذا حكم جائز بالإجماع، وقد جاءت به النصوص.

الثانية: أن تكون للأعيان، وهذه المسألة اختلف العلماء فيها علىٰ ثلاثة أقوال[1]:

الأول: أنه لا يشهد بالجنة إلا لأعيان الأنبياء، والثاني: أنه يشهد بالجنة لكل مؤمن جاء فيه نص بخلاف من عداهم، وهذا قول كثير من أهل الحديث، والثالث: أنه يصح أن يشهد لكل مؤمن شهد له المؤمنون بالصلاح والتقوىٰ، كما في قول النبي ﷺ: «**من أثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة، ومن أثنيتم عليه شرا وجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض، أنتم شهداء الله في الأرض، أنتم شهداء الله في الأرض**»[2]، وكما في

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٥/ ٢٩٥).

(٢) رواه البخاري (١٣٦٧)، ومسلم (٩٤٩).

قوله ﷺ: «**يوشك أن تعلموا أهل الجنة من أهل النار، قالوا: بم يا رسول الله؟ قال: بالثناء الحسن والثناء السيئ**»[١].

وقد اختلف شراح كتاب التوحيد في بيان معنىٰ تحقيق التوحيد، وذكروا تعاريف عديدة، منها:

التعريف الأول: أن تحقيق التوحيد: هو معرفته، والاطلاع علىٰ حقيقته، والقيام بها علما وعملا، وحقيقة ذلك: هو انجذاب الروح إلىٰ الله محبة وخوفًا، وإنابة وتوكلًا، ودعاء وإخلاصًا وإجلالا وهيبة، وتعظيما وعبادة[٢].

التعريف الثاني: أن تحقيقه: تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك والبدع والمعاصي[٣].

وقيده في بعض كتبه بالإصرار علىٰ المعاصي[٤].

التعريف الثالث: أن تحقيق التوحيد تهذيبه وتصفيته من الشرك الأكبر والأصغر، ومن البدع القولية الاعتقادية، والبدع الفعلية العملية، ومن المعاصي، وذلك بكمال الإخلاص لله في الأقوال والأفعال والإرادات، وبالسلامة من الشرك الأكبر المناقض لأصل التوحيد، ومن الشرك الأصغر المنافي لكماله، وبالسلامة من البدع والمعاصي التي تكدر التوحيد، وتمنع كماله وتعوقه عن حصول آثاره[٥].

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٣٩/ ٥٠٤).

(٢) تيسير العزيز الحميد (١/ ٢٥٣).

(٣) فتح المجيد (٧٥).

(٤) انظر: قرة عيون الموحدين (١٣٣).

(٥) القول السديد (٢٨).

التعريف الرابع: أن تحقيه هو إقبال العبد علىٰ الله بقلبه وقالبه في عبادته ودعائه وتوكله واستعانته، ولا يساوي معه تعالىٰ في حبه ورجائه وخوفه لا إله إلا هو[١].

التعريف الخامس: أن تحقيق التوحيد: تخليصه من الشرك، ولا يكون إلا بأمور ثلاثة: العلم والاعتقاد والانقياد[٢].

التعريف السادس: أن تحقيق التوحيد يعني: أنه لم يشرك بالله شيئا، ولم يكن عنده شيء من المعاصي، هذا تحقيق التوحيد، ومن بلغ هذه المرتبة دخل الجنة بلا حساب[٣].

التعريف السابع: أن تحقيق التوحيد: هو معرفته والعمل به، وتخليصه من جميع الشوائب التي يمكن أن تنقصه أو تضعفه، ومعنىٰ ذلك أن يكون الموحد مجتنبا للشرك والبدع والذنوب[٤].

والتعاريف السابقة مختلفة في أمرين:

الأول: تحديد طبيعة تحقيق التوحيد، هل هو فعلي أو تركي؟

والثاني: تحديد مجالات تحقيق التوحيد، وتفصيل ذلك فيما يلي:

الأمر الأول: تحديد طبيعة التوحيد، هل هو فعلي أو تركي؟ فالمتأمل في التعاريف السابقة يجد أنها منقسمة إلىٰ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: من أبرز في تعريفه الجانب العملي دون الجانب التركي، فذكر أن تحقيق التوحيد مشتمل علىٰ فعل إيجابي يقوم به المكلف، كما في

---

(١) فتح الله الحميد المجيد في شرح كتاب التوحيد (١٥٢).

(٢) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (١/ ١٩١).

(٣) إعانة المستفيد (١/ ٧٤).

(٤) المحاورات لطلب الأمر الرشيد في تفهيم كتاب التوحيد (١/ ١١٤).

تعريف سليمان بن عبد الله، فإنه ذكر أن تحقيق التوحيد يشمل العلم والقيام به قولا وعملا، وكما في تعريف حامد بن محمد بن حسن بن محسن، ولا شك أن الترك يدخل في معنىٰ قولهم، ولكن المقصود أنهم لم يبرزوه في الحد.

النوع الثاني: من أبرز في تعريفه الجانب التركي دون الجانب العملي، فذكر في تعريفه أن تحقيق التوحيد يتضمن تخليصه من أمور معينة، كما في تعريف عبد الرحمن بن حسن، فإنه ذكر أن تحقيق التوحيد يقوم علىٰ تخليصه من الشرك والبدع والمعاصي، وكما في تعريف عبد الرحمن السعدي والعثيمين والفوزان وغيرهم، ولا شك أن الجانب العملي داخل في معنىٰ كلامهم ولكن المقصود أنهم لم يبرزوه في حدهم.

النوع الثالث: من جمع بين الجانب العملي والجانب التركي، فذكر أن تحقيق التوحيد يجمع الأمرين معا، كما في تعريف عبد الله الغنيمان، فإنه ذكر أن تحقيق التوحيد يشمل المعرفة والعمل به والتخليص من الشوائب.

الأمر الثاني: مجالات تحقيق التوحيد:

المتأمل في التعاريف المذكورة لتحقيق التوحيد يجد أنها مختلفة في تحديد المجالات التي يتعلق بها، علىٰ صنفين:

الصنف الأول: من ذكر أن مجال تحقيق التوحيد يشمل كل المخالفات الشرعية، فأدخل فيها الشرك بأنواعه والبدع بأنواعها والمعاصي بأنواعها، وهذا ما عليه كثير من الشراح.

الصنف الثاني: من اقتصر علىٰ ذكر الشرك فقط، كما في تعريف العثيمين، ولكنه في تعليقه علىٰ بعض النصوص الواردة في هذا الباب ذكر

ما يشعر بأن تحقيق التوحيد عنده يشمل ترك المعاصي، حيث يقول: «وقوله: «لا يشركون»، يراد به الشرك بالمعنىٰ الأعم، إذ تحقيق التوحيد لا يكون إلا باجتناب الشرك بالمعنىٰ الأعم، ولكن ليس معنىٰ هذا ألا تقع منهم المعاصي، لأن كل ابن آدم خطاء، وليس بمعصوم، ولكن إذا عصوا، فإنهم يتوبون ولا يستمرون عليها»(١).

فآلت الأقوال جميعا إلىٰ أن تحقيق التوحيد يشمل كل ما يضاد الانقياد لله تعالىٰ، من الشرك والبدع والمعاصي.

التعريف المختار لمعنىٰ تحقيق التوحيد:

قبل ذكر التعريف المختار لا بد من التأكيد علىٰ أمرين:

الأول: أن التوحيد حقيقة مركبة من الظاهر والباطن ومن القول والعمل، كما هو الحال في جميع الحقائق الشرعية، **والثاني**: أن تحقيق التوحيد ليس علىٰ مرتبة واحدة، وإنما هو علىٰ مرتبتين كما هو الحال في كل الحقائق الشرعية كما سيأتي بيانه.

وبناء علىٰ هذين الأمرين يمكن أن يقال في تعريف تحقيق التوحيد: **هو الالتزام بكل ما يُقوي إفراد المسلم لله تعالىٰ بما يختص به من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة.**

قوله: «الالتزام بكل ما يقوي»، يشمل العمل والترك، فما يقوي معنىٰ عام يتضمن عمل الأفعال الموجبة لتحقيق التوحيد وتكميله وتعميقه في النفس، وترك المكلف لكل الأعمال الموجبة للقدح في التوحيد أو في كماله.

---

(١) القول المفيد (١/ ٩٠، ٩١).

قوله: «إفراد المسلم لله تعالىٰ بما يختص به»، هذا استحضار لمعنىٰ التوحيد العام، فتحقيق التوحيد يشمل كل أنواعه المندرجة فيه، فيدخل في تحقيق توحيد الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، ولا يقتصر علىٰ توحيد الألوهية فقط، وتحقيق التوحيد معني بحقيقته الخاصة دون غيرها من مسائل الإيمان العامة، ولأجل هذا ذُكر أن الإفراد متعلق بما يختص الله به.

قوله: «من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة»، معنىٰ عام يدل علىٰ أن تحقيق التوحيد حالة شمولية تجمع أحوال القلوب وأعمالها وأحوال الجوارح وأفعالها.

مراتب تحقيق التوحيد:

إذا ثبت أن تحقيق التوحيد معنىٰ أعلىٰ من معنىٰ أصل التوحيد، فهو إذن ينقسم إلىٰ مرتبتين:

المرتبة الأولىٰ: تحقيق التوحيد الواجب، وذكر كثير من الشراح أن المراد بها تخليص التوحيد من الشرك والبدعة والمعصية.

والأقرب أن يقال: المراد به أن يلتزم المسلم بكل ما أوجبه الله من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة التي تقوي إفراده لله تعالىٰ بجميع ما يختص به.

المرتبة الثانية: تحقيق التوحيد المستحب، ذكر عدد من الشراح أن المراد بها تخليص التوحيد من المشتبهات والمكروهات وفضول المباحات.

والأقرب أن يقال: المراد به أن يلتزم المسلم بما أمكنه من المستحبات وترك المكروهات القولية والفعلية الظاهرة والباطنة التي تزيد من إفراده لله تعالىٰ بما يختص به.

وبناء علىٰ هذا التقسيم فإنه ينجلي أن لدينا ثلاث مراتب:

المرتبة الأولىٰ: أصل التوحيد.

المرتبة الثانية: «تحقيق» التوحيد الواجب.

المرتبة الثالثة: كمال «تحقيق» التوحيد المستحب.

العلاقة بين فضل تحقيق التوحيد والسبعين ألفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب:

لا شك أن لتحقيق التوحيد فضلا عظيما، فمن حقق التوحيد ليس كمن لم يحققه، وهذا ليس خاصا بالتوحيد فقط، وإنما هو شامل لكل الحقائق الشرعية، فمن حقق الإيمان ليس كمن لم يحقق الإيمان، وكذلك من حقق الصلاة فأتىٰ بواجباتها وأكبر قدر من مستحباتها ليس كمن لم يحقق ذلك.

ولكن هل الفضل الذي ورد في أن سبعين ألفا من الأمة يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب مرتبط بتحقيق التوحيد أو هو مختص بصنف من الناس اتصفوا بصفات مخصوصة أخص من تحقيق التوحيد؟

ظاهر صنيع مؤلف كتاب التوحيد وشراحه بأن الفضل في هذا الحديث مختص بتحقيق التوحيد وجودا وعدما، وتواردوا علىٰ أن أولئك السبعين ألفا إنما استحقوا دخول الجنة بغير حساب ولا عذاب لأجل أنهم حققوا التوحيد بالمعنىٰ الذي ذكروه، وهو تخليصه من الشرك والبدع والمعاصي.

ولكن هذا الربط مع ذلك التعريف لتحقيق التوحيد مشكل؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أنه ليس في الحديث أن أولئك السبعين ألفا لم يقعوا

في المعاصي، وليس فيه أنهم لم يقعوا في البدع، فما الدليل علىٰ أن من وقع في معصية ولو كانت صغيرة ولم يتب منها لا يكون من السبعين ألفا إذا حقق أوصافهم؟ وما الدليل علىٰ أن من وقع في بدعة خفيفة لا يكون من السبعين ألفا إذا حقق أوصافهم؟

الأمر الثاني: أن كثيرا من شراح الحديث تواردوا علىٰ أن المعنىٰ الجامع لأولئك السبعين ألفا هو كمال التوكل علىٰ الله تعالىٰ، ومن المعلوم أن كمال التوكل لا يقتضي بنفسه عدم الوقوع في المعاصي ولا البدع، ولا يقتضي عدم الوقوع في بعض صور الشرك الأصغر أيضا.

والأقرب في فهم هذا الحديث أنه من جنس الأحاديث التي فيها بيان فضل بعض خصال الإيمان والعبادة، كقوله ﷺ: «**من صلىٰ البردين دخل الجنة**»[1]، فهو في بيان فضل بعض أعمال الإيمان، وبعض الصلوات، وليس فيه أن تحقيق الإيمان أو تحقيق الامتثال للأمر بالصلاة مقتصر علىٰ ذلك، وإنما غاية ما فيه أن من فضائل تحقيق الامتثال لصلاة العصر والفجر دخول الجنة.

فكذلك الحال في حديث السبعين ألفا، فليس فيه أن تحقيق التوحيد مرتبط بتلك الأمور المذكورة فيه، وليس فيه أن فضل تحقيق التوحيد مقتصر علىٰ دخول الجنة بغير حساب، وإنما غاية ما فيه أن من فضائل تكميل خصلة من خصال التوحيد -وهي التوكل- دخول الجنة بغير حساب، وبهذا يظهر أن الحديث ليس في فضل تحقيق التوحيد أو بيان أجره جملة، وإنما في بيان فضل خصلة من خصاله.

---

(١) رواه البخاري (٥٧٤).

ومما يدل على ذلك أن دخول الجنة بغير حساب ولا عذاب لا يلزم منه أن أولئك هم أفضل أهل الجنة ولا أعلاهم درجة، يقول ابن القيم: «لا يلزم من سبقهم لهم في الدخول ارتفاع منازلهم عليهم بل قد يكون المتأخر أعلىٰ منزلة وإن سبقه غيره في الدخول، والدليل علىٰ هذا أن من الأمة من يدخل الجنة بغير حساب وهم السبعون ألفا وقد يكون بعض من يحاسب أفضل من أكثرهم»[١].

ومما يدل علىٰ أن دخول الجنة بغير حساب لا يعني إثبات الأفضلية: أن كثيرا من العلماء ذهبوا إلىٰ أن الأنبياء ممن يشملهم الحساب يوم القيامة، ومن المعلوم أنهم من أعلىٰ الناس منزلة في الجنة[٢].

ولكن ابن القيم له كلام آخر يقرر فيه أن السبعين ألفا إنما استحقوا ذلك الفضل لأنهم حققوا التوحيد، حيث يقول: «النبي جعل الوصف الذي يستحق به هؤلاء دخول الجنة بغير حساب هو تحقيق التوحيد وتجريده، فلا يسألون غيرهم أن يرقيهم، ولا يتطيرون، وعلىٰ ربهم يتوكلون، والطيرة نوع من الشرك، ويتوكلون علىٰ الله وحده لا علىٰ غيره، وتركهم الاسترقاء والتطير هو من تمام التوكل علىٰ الله»[٣].

والأقرب أن ابن القيم يقصد تحقيقا مخصوصا للتوحيد، وهو المتعلق بعدم مسألة الناس وتجريده عن كل تعلق بهم، ولا يقصد تحقيقه العام من كل ما ينقصه، الذي ذكر في الأقوال السابقة.

---

(١) حادي الأرواح (١/ ١١٨)، وانظر: فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٤١٣).
(٢) انظر: البحور الزاخرة في علوم الآخرة، السفاريني (٢/ ٨١٠).
(٣) حادي الأرواح (١٣٠).

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب ثلاثة نصوص، وهي إما في بيان حال من حقق التوحيد أو في بيان حال السبعين ألفا، ولو أن المؤلف ذكر قدرا من النصوص التي تدل علىٰ ضرورة تكميل تعظيم الله ومراقبته والتوكل عليه ومحبته ورجائه في هذا الباب لكان أكمل في التأصيل والبناء؛ لأن في ذلك بيانا لحقيقة تحقيق التوحيد، وقدرا من فضائله.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢١].

قوله: «**أمة**»، أي: إماما، وقد سبق أن لفظ الأمة يطلق في القرآن ويراد به عدة معان.

قوله: «**قانتا**»، أي: دائم الخشوع والطاعة لله تعالىٰ، والقنوت في اللغة دوام الطاعة، ولا يوصف المصلي بالقنوت إلا إذا أطال قيامه وركوعه وسجوده، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٩](١).

قوله: «**حنيفا**»، أي: مائلا عن الإقبال علىٰ غير الله، وأصل الحنف في اللغة: الميل والاعوجاج، قال ابن فارس: «الحاء والنون والفاء: أصل مستقيم، وهو الميل»(٢).

قوله: «**ولم يك من المشركين**»، أي: لم يكن ممن يقع في الشرك بالله تعالىٰ، يقول ابن جرير: «يقول: ولم يك يشرك بالله شيئا، فيكون من

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (٢٣/ ٧٠).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٢/ ١١٠).

أولياء أهل الشرك به»[(١)]، وقريب من هذه الآية قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ﴾ [الأنبياء: ٥١]، فقد جاء عن مجاهد أنه قال: هديناه صغيرا. وجعلها الطبري بمعنىٰ أن الله أنقذه من قومه وشركهم[(٢)].

ومعنىٰ الآية: أن الله تعالىٰ يمدح نبيه إبراهيم عليه السلام بأنه كان إماما في الخير مقيما علىٰ طاعته وتوحيده، ومائلا عن الإقبال علىٰ غير الله تعالىٰ، وتاركا للشرك به سبحانه.

ولكن يشكل علىٰ هذه الآية قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، فظاهرها الأولي أن إبراهيم كان يعتقد أن الكوكب ربه.

وقد اختلفت مسالك العلماء في حل هذا التعارض علىٰ أقوال متعددة[(٣)]، وهو إشكال مشهور قد أفردت فيه كتب.

القول الأول: أن إبراهيم عليه السلام في آية الأنعام كان ناظرا متأملا وليس مناظرا لقومه، وقد اختار هذا القول جملة من المفسرين، كالطبري وابن الجوزي وغيرهما، وظاهر كلام الطبري أن هذا القول لا يعرف غيره عن أئمة السلف، حيث يقول بعدما شرحه: «وأنكر قوم من غير أهل الرواية هذا القول الذي روي عن ابن عباس، وعمن روي عنه»[(٤)].

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٤/ ٣٩٢).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٦/ ٢٩٠).

(٣) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (٩/ ٣٥٤)، زاد المسير، ابن الجوزي (٣/ ٥٩)، وتفسير القرآن، السمعاني (١/ ١١٩)، ومعالم التنزيل، البغوي (٢/ ٣٨)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٣/ ٢٩٣).

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٩/ ٣٦٥).

وأصحاب هذا القول اختلفوا في بيان وجه وقوع هذا الفعل من إبراهيم ﷺ، فمنهم من قال: إنه كان صغيرا غير مكلف، وهذا غير صحيح؛ لأنه لا دليل عليه، ولأن الله أخبر عن إبراهيم ﷺ أنه كان يخشىٰ الضلال علىٰ نفسه، ومنهم من قال: إن إبراهيم ﷺ في مرحلة من مراحل عمره كان شاكا فهداه الله وأرشده إلىٰ الأدلة التي يتيقن بها بأن الله تعالىٰ هو معبوده، وأما الإخبار عن أنه ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]، فهو محمول علىٰ أنه تبرأ من دين قومه ومن موالاتهم حين عرف الحق وتيقن منه، وأما الإخبار عن أنه أعطي الرشد فالمراد به أن من رشده أنه لم يستقر علىٰ ما كان عليه قومه، وإنما اهتدىٰ للحق ومعرفة توحيد الله.

ويمكن أن يقال: إن إبراهيم كان مسترشدا طالبا للتوحيد حتىٰ وفقه الله تعالىٰ وآتاه رشده فلم يضره ذلك في حال الاستدلال، فما وقع منه ليس شركا، وإنما هو بحث واستدلال، فإبراهيم لم يعبد الكواكب، ولكنه كان ناظرا في حالها ومتابعا لمجرياتها وظهر له بأنها ليست مستحقة للعبادة، وبناء عليه فهو لم يك من المشركين لأنه لم يقع في الشرك أصلا، وأما ما جاء في عبارة ابن عباس من كونه عبد الكوكب فيمكن أن يحمل علىٰ أنه تتبعه وتأمله ليتأكد من حاله وصفته وليس علىٰ أنه تذلل له وخضع وقرب له القرابين.

القول الثاني: أن إبراهيم كان مناظرا وليس ناظرا ولا شاكا، وكان في سياق الإلزام لقومه وإقامة الحجة عليهم، سواء كان علىٰ جهة التنزل أو علىٰ جهة الاستهزاء بهم أو علىٰ جهة التساؤل الإنكاري، واختار هذا القول جملة من العلماء، كابن عطية والبغوي وابن تيمية وابن القيم وابن كثير وغيرهم.

وبناء على هذا القول فلا إشكال بين هذه الآية وآية الباب؛ لأن مقتضاه نفي وقوع إبراهيم في الشرك.

ووجه الشاهد من هذه الآية: أن الله تعالى وصف نبيه إبراهيم عليه السلام بصفات تقتضي بأنه كان محققا للتوحيد، لأجل أن يقتدي به المؤمنون، ومن أفضل من بين هذا المعنى سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، حيث يقول: «مناسبة الآية للترجمة من جهة أن الله تعالى وصف إبراهيم عليه السلام في هذه الآية بهذه الصفات الجليلة التي هي أعلى درجات تحقيق التوحيد، ترغيبا في اتباعه في التوحيد، وتحقيق العبودية باتباع الأوامر، وترك النواهي، فمن اتبعه في ذلك، فإنه يدخل الجنة بغير حساب ولا عذاب كما يدخلها إبراهيم عليه السلام»[(١)].

النص الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٩].

جاءت هذه الآية في سياق بيان أوصاف المؤمنين بربهم، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴿٥٧﴾ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٨﴾ وَٱلَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ ﴿٥٩﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ ﴿٦٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَهُمْ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٧-٦١].

وقد بين الطبري المراد من هذه الآيات فقال: «يعني تعالى ذكره: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٧]، إن الذين هم من خشيتهم وخوفهم من عذاب الله مشفقون، فهم من خشيتهم من ذلك دائبون في طاعته، جادون في طلب مرضاته، ﴿وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٨]، يقول: والذين هم بآيات كتابه وحججه مصدقون، ﴿وَٱلَّذِينَ هُم

(١) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد (١/ ٢٥٤).

بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٩]، يقول: والذين يخلصون لربهم عبادتهم، فلا يجعلون له فيها لغيره شركا لا لوثن ولا لصنم، ولا يراؤون بها أحدا من خلقه، ولكنهم يجعلون أعمالهم لوجهه خالصا، وإياه يقصدون بالطاعة والعبادة دون كل شيء سواه. قوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ۝٦٠ أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٦١] يعني تعالىٰ ذكره بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا﴾ [المؤمنون: ٦٠]، والذين يعطون أهل سُهْمان الصدقة ما فرض الله لهم في أموالهم، ﴿مَا آتَوا﴾ يعني: ما أعطوهم إياه من صدقة، ويؤدون حقوق الله عليهم في أموالهم إلىٰ أهلها، ﴿وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ يقول: خائفة من أنهم إلىٰ ربهم راجعون، فلا ينجيهم ما فعلوا من ذلك من عذاب الله، فهم خائفون من المرجع إلىٰ الله لذلك»(١).

ومقتضىٰ هذه الآيات أن أولئك الذين مدحهم الله جمعوا بين أوصاف عديدة، فقد اجتمع في حالهم الخشية الشديدة من الله، والإيمان الصادق بآياته وبراهينه، والالتزام بعبادة الله وتوحيده والإعراض عن كل صور الشرك، فلا يصرفون شيئا من أنواع العبادات لغير الله ولا يراؤون في أعمالهم، وجمعوا مع ذلك الخوف من عدم القبول.

فحالهم إذن حال مركب من أعمال القلوب وأعمال الجوارح من الفعل والترك، وليت أن المؤلف ذكر كل هذه الآيات حتىٰ يستقر لدىٰ الدارس بأن تحقيق التوحيد الذي مدح الله به عباده حالة مركبة شاملة، كما صنع في الآية التي في حق إبراهيم عليه السلام، ولكنه اقتصر علىٰ ذكر وصف واحد فقط، وهو عدم الشرك، وبين عدد من الشراح وجه ذلك، وحاصله أن ترك الشرك

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٧/ ٦٧-٦٦).

أعظم أوصاف المؤمنين[١]، ولا شك أن هذا صحيح؛ ولكن ذكر الصورة بتمامها أكمل في البيان وفي التأصيل وفي التأثير.

النص الثالث: عن حصين بن عبد الرحمن، قال: «كنت عند سعيد بن جبير فقال: أيكم رأىٰ الكوكب الذي انقض البارحة؟ فقلت: أنا. ثم قلت: أما إني لم أكن في صلاة، ولكني لدغت. قال: فما صنعت؟ قلت: ارتقيت. قال: فما حملك علىٰ ذلك؟ قلت: حديث حدثناه الشعبي. قال: وما حدثكم؟ قلت: حدثنا عن بريدة بن الحصيب، أنه قال: لا رقية إلا من عين أو حمة». قال: قد أحسن من انتهىٰ إلىٰ ما سمع».

ولكن حدثنا ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «**عرضت علي الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهط، والنبي ومعه الرجل والرجلان، والنبي وليس معه أحد. إذ رفع لي سواد عظيم، فظننت أنهم أمتي، فقيل لي: هذا موسىٰ وقومه. فنظرت فإذا سواد عظيم، فقيل لي: هذه أمتك، ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب**. ثم نهض فدخل منزله، فخاض الناس في أولئك، فقال بعضهم: فلعلهم الذين صحبوا رسول الله ﷺ، وقال بعضهم: فلعلهم الذين ولدوا في الإسلام فلم يشركوا بالله شيئا.. وذكروا أشياء، فخرج عليهم رسول الله ﷺ فأخبروه، فقال: **هم الذين لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون وعلىٰ ربهم يتوكلون**». فقام عكاشة بن محصن، فقال: ادع الله أن يجعلني منهم. فقال: **أنت منهم**. ثم قام رجل آخر، فقال: ادع الله أن يجعلني منهم. فقال: **سبقك بها عكاشة**»[٢].

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (١/ ٢٥٧).

(٢) أخرجه البخاري (٥٤٢٠)، ومسلم (٢٠٠).

قوله: «انقض البارحة»، أي: سقط الليلة الماضية، والبارحة في اللغة: أقرب ليلة مضت، وذكر ثعلب أنه لا يقال لليلة الماضية: بارحة، إلا إذا كان الحديث بعد الزوال، حيث يقول: «يقال قبل الزوال: رأيت الليلة، وبعد الزوال: رأيت البارحة»[١].

قوله: «أما إني لم أكن في صلاة»، أي: ذكر عن نفسه أنه لم يكن في صلاة في أثناء رؤيته لسقوط النجم، وإنما ذكر ذلك حتىٰ لا يظن أنه كان يقوم الليل وأنه في طاعة، وهو ليس كذلك، فيمدح أو يظن به خير هو لم يقم به، وهو من تمام الإخلاص وكماله.

قوله: «ولكني لدغت»، أي: عض أو لسع من حيوان ذي سم، واللدغ: عض الحية والعقرب ولسع حيوان ذي سم[٢].

قوله: «ارتقيت»، أي: طلبت من يقرأ علي بالقرآن ونحوه من الأدعية الصحيحة، ويدل عليها رواية مسلم: «استرقيت»[٣].

قوله: «لا رقية إلا من عين أو حمة»، المراد بالعين هنا: إصابة العائن لغيره وتأثيره فيه إما حسدا أو إعجابا، وحقيقتها قوة تأثيرية تنبعث من نفس العائن وتؤثر في المعين ويتضرر بها.

والإصابة بالعين أمر ثابت بيقين، وقد جاءت النصوص الشرعية بإثباتها بعدد من الطرق؛ بإثبات تأثيرها، وببيان طريقة العلاج منها، ولم ينكر الإصابة بالعين إلا طائفة قليلة[٤].

---

(١) لسان العرب، ابن منظور (٢/ ٤١٢).

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور (١٢/ ٢٦٤).

(٣) مسلم (٤٤٧).

(٤) انظر: المعلم بفوائد صحيح مسلم، المازري (٣/ ٩١).

والحمة بضم الحاء وتخفيف الميم، هي سم العقرب، وقيل: سم كل حيوان ذي سم[(١)].

وهذا الحكم -أعني: لا رقية إلا من عين أو حمة- جاء في هذا الموضع موقوفا من قول بريدة بن الحصيب، وجاء مرفوعا إلىٰ النبي ﷺ عند الإمام أحمد وغيره من حديث عمران بن حصين[(٢)]، وجاء في مسلم عن النبي ﷺ من حديث أنس رضي الله عنه أنه قال: «**رُخص في الحمة والنملة والعين**»[(٣)].

وقد اختلف العلماء في المراد من هذا الحديث، فقيل: المراد الحصر، أي: إنه لا تجوز الرقية إلا من العين أو الحمة، وقيل: المراد بيان الأولوية، أي: لا رقية أنفع ولا أولىٰ من رقية العين والحمة[(٤)]، وسيأتي مزيد بسط لهذه القضية عند باب الرقية.

قوله: «قال: قد أحسن من انتهىٰ إلىٰ ما سمع»، أي: إن سعيد بن جبير قال لحصين بن عبد الرحمن: أحسنت الصنيع لأنك انتهيت في العلم إلىٰ ما وصل إليك، ولكن هناك حديثا آخر يخالف ما وصلك من العلم، فذكر له حديث ابن عباس.

قوله: «عرضت علي الأمم»، اختلف العلماء في تحديد وقت هذا العرض، فقيل: كان في المنام، وقيل: كان ليلة الإسراء، وقد جاء في رواية: «أنه لما أسري بالنبي ﷺ جعل يمر بالنبي والنبيين ومعهم القوم

---

(١) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (١/ ٤٤٦).

(٢) المسند (١٥٩٧٨)، وسنن أبي داود (٣٨٨٤) وغيرهما، والصحيح: وقفه علىٰ بريدة.

(٣) مسلم (٢١٩٦).

(٤) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١٠/ ١٦٨).

والنبي والنبيين ومعهم الرهط والنبي والنبيين وليس معهم أحد، حتىٰ مر بسواد عظيم، فقال: **من هذا؟** قيل: موسىٰ وقومه، ولكن ارفع رأسك فانظر. قال: **فإذا سواد عظيم قد سد الأفق من ذا الجانب ومن ذا الجانب**»[١].

قوله: «**ومعه الرهط**»، أي: عدد من الناس دون العشرة[٢].

قوله: «**إذ رفع لي سواد عظيم**»، أي: ظهر لي من بعيد أشخاص كثر جدا أضحوا يمثلون سوادا في الأفق، والعرب تطلق السواد علىٰ الشخص، ومنه قولهم: لا فارق سوادي سوادك.

قوله: «**فظننت أنهم أمتي**»، أي: ظن النبي ﷺ أن هذا السواد أمته لكثرتهم.

وقد أورد الإسماعيلي إشكالا في هذا الموضع، حاصله: كيف يظن النبي ﷺ ذلك، وهو قد أخبر أنه يعرف أمته يوم القيامة بالغرة والتحجيل؟

وأجاب بأن ذلك السواد كان بعيدا عنه بحيث لا تتميز فيه الأشخاص ولا صفاتهم، وأما المعرفة بالغرة والتحجيل فهي في حالة القرب وتمييز أشخاص الأفراد[٣]، وأقوىٰ منه أن يقال: إن معرفة أمته بالغرة والتحجيل يكون يوم القيامة، وهذا الحديث ليس في يوم القيامة.

قوله: «**هذه أمتك، ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب**»، المراد بالحساب: الإيقاف علىٰ الأعمال، وليس في الحديث أن أولئك السبعين هم أعلىٰ في الدرجة من غيرهم في الجنة، وليس فيه

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٤٤٦)، وصححه الألباني.

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٢/ ٢٨٣).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١١/٤٠٨).

أنهم أول من يدخل الجنة، وليس فيه أيضا أنهم لم يقعوا في الذنوب، أو شيء من البدع، وإنما غاية ما فيه أنهم يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب فقط.

وقد اختلف العلماء في الموقف من العدد المذكور في الحديث، فقال بعضهم: المراد به التكثير وليس التحديد، أي: إن هناك عددا كبيرا من أمة الإسلام يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب وليس بالضرورة أن يكون عددهم سبعين ألفا، وقال بعضهم: إن المراد التحديد نفسه.

ومما يدل علىٰ صحة هذا القول ما جاء من أن النبي ﷺ قال: «**وعدني ربي أن يدخل الجنة من أمتي سبعين ألفا بغير حساب ولا عذاب، مع كل ألف سبعين ألفا وثلاث حثيات من حثيات ربي**»[١]، وجاء في روايات أخرىٰ أن النبي ﷺ هو الذي استزاد ربه، فزاده[٢].

وجاء في بعض الروايات أن ذلك العدد المزيد يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب بسبب شفاعة السبعين ألفا، وليس لأجل أنهم اتصفوا بكونهم لا يتطيرون ولا يسترقون ولا يكتوون وعلىٰ ربهم يتوكلون، وفي صحيح ابن حبان والطبراني بسند جيد من حديث عتبة بن عبد نحوه بلفظ: «**ثم يشفع كل ألف في سبعين ألفا، ثم يحثي ربي ثلاث حثيات بكفيه**»[٣].

ومجموع عدد من يدخل الجنة بغير حساب مع الزيادات ٤٩٧٠٠٠٠، وثلاث حثيات من حثيات الله، ولا يعلم عددها إلا الله.

---

(١) أخرجه أحمد (٢٢٣٠٣)، وهو صحيح الإسناد.

(٢) انظر في جمع هذه الروايات وبيان دلالتها علىٰ قصد الحصر: فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٤١٠).

(٣) فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٤١٠).

قوله: «ولا عذاب»، ظاهره أنه شامل لعذاب القبر وعذاب الآخرة.

وهذا الحكم يدخل في مسألة أصولية مشهورة، وهي تخصيص عموم القرآن بالسنة، فإن القرآن جاء عاما بأن كل مكلف سيحاسب يوم القيامة كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢، ٩٣]، وفي الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول السفاريني: «عموم الآيات الكريمة مخصوص بأحاديث من يدخل الجنة بغير حساب، ولهذا قال علماؤنا في عقائدهم: ويحاسب المسلمون المكلفون إلا من شاء الله أن يدخل الجنة بغير حساب»[١].

قوله: «**فخاض الناس في ذلك، فقال بعضهم . . .**»، المراد بالناس هنا من كانوا سمعوا النبي ﷺ يتحدث بذلك الخبر، فهو من باب العموم الذي يراد به الخصوص، والمراد أن الناس تكلموا وتناظروا في تحديد أولئك السبعين من هم، والخوض هو الدخول في الشيء[٢]، قال الراغب: «وأكثر ما ورد في القرآن ورد فيما يذم الشروع فيه»[٣]، ولكن قد يستعمل في مطلق الدخول والتكلم في مسائل العلم وغيرها، كما في هذا الأثر.

وفي هذا الأمر دلالة علىٰ أن هناك فرقا بين مقام التباحث العلمي وبين مقام الفتوىٰ، فمقام التباحث أوسع من مقام الفتوىٰ، فيجوز فيه الحديث والتكلم بمجرد التوقع والاستنباط المجرد، وأما مقام الفتوىٰ فلا بد فيه من الاعتماد علىٰ الدليل الشرعي المعتبر، ولهذا قال النووي: «في هذا

(١) لوامع الأنوار البهية (٢/ ١٧٥).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ٢٢٨).

(٣) المفردات (١٦٦).

إباحة المناظرة في العلم والمباحثة في نصوص الشرع علىٰ جهة الاستفادة وإظهار الحق»[١].

قوله: «لا يسترقون»، أي: لا يطلبون من غيرهم أن يرقيهم، وخرج بهذا القيد طلب الرقية لغيره، فإنه لا يدخل في الاسترقاء المذموم، وقد طلب النبي ﷺ لغيره الرقية، فقال: «استرقوا لها»[٢].

ولا يدخل في هذا الحكم من كان يستمع إلىٰ رقية غيره من غير طلب، ولا يدخل فيه أيضا من بحث عن الرقية في الإنترنت وغيره؛ لأنه في الحقيقة لم يطلب من غيره، وإنما هي رقية مشاعة مبذولة في الفضاء فهو لم يطلبها من أحد.

وقد جاء في صحيح مسلم «**لا يرقون ولا يسترقون**»، ومعنىٰ: لا يرقون أنهم لا يستعملون الرقية في العلاج، سواء كان بطلب من الغير أو لا.

وقد اختلفت مواقف العلماء من هذه الرواية:

الموقف الأول: من قبلها وأقر بصحتها، وحملها علىٰ أن المراد أنهم لا يرقون برقية مذمومة، بحيث تكون من كلام الكفار أو بكلام لا يفهم معناه[٣].

والموقف الثاني: من ضعف الرواية وحكم بعدم صحتها، وفي بيان هذا الموقف يقول ابن القيم: «سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: هذه الزيادة وهْم من الراوي، لم يقل النبي ﷺ: «**ولا يرقون**»، لأن الراقي

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (٣/ ٩٣).

(٢) رواه مسلم (٥٩).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٤١٦)، والكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، الكرماني (١٠/ ١١٠)، واللامع الصبيح في شرح الجامع الصحيح، البرماوي (٧/ ٢٢٨).

محسن إلىٰ أخيه، وقد قال النبي ﷺ وقد سئل عن الرقىٰ: «**من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه**»، وقال: «**لا بأس بالرقىٰ ما لم يكن شركا**»، والفرق بين الراقي والمسترقي: أن المسترقي سائل مستعط ملتفت إلىٰ غير الله بقلبه والراقي محسن نافع.

قلت: والنبي لا يجعل ترك الإحسان المأذون فيه سببا للسبق إلىٰ الجنان، وهذا بخلاف ترك الاسترقاء، فإنه توكل علىٰ الله ورغبة عن سؤال غيره ورضاء بما قضاه وهذا شيء وهذا شيء»(١).

ولكن هذا الموقف -أعني الجزم بتغليط الراوي- غير صحيح، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أنه مبني علىٰ أن علة الفضل الوارد في الحديث راجعة إلىٰ الاستغناء عن الناس، وهذا غير صحيح، ففي الحديث أنهم لا يكتوون، والصحيح أن المراد به أنهم لا يستعملون الكي في العلاج، ولو لم يكن فيه طلب من الغير.

الأمر الثاني: توهم أن معنىٰ قوله: «لا يرقون» أي: لا يرقي الإنسان غيره، وهذا ليس بلازم، فقد يكون المعنىٰ لا يرقي الإنسان نفسه، أي: لا يستعمل الرقية في علاج نفسه.

وهل هذا الفضل خاص بطلب الرقية من الناس أم أنه شامل لكل طلب منهم؟

قرر بعض الشراح بأن هذا الحديث شامل لكل طلب من الناس، فمن طلب من الناس شيئا من المباحات لا يدخل في هذا الفضل ولا يكون

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٢٣٤)، وانظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (٢/ ٣٦٧)، والسلسلة الضعيفة، الألباني (٨/ ١٦٩).

محققا للتوحيد، بل ذكر بعضهم أن الذهاب للطبيب الذي يعالج الناس بلا مقابل ولا أجرة يعد من طلب الناس المذموم.

وهذا التقرير هو ظاهر كلام ابن تيمية، فإنه كثيرا ما يقرر بأن الأصل في سؤال المخلوقين أنه حرام، ويذكر حديث السبعين ألفا، ومن ذلك قوله: «سؤال الخلق هو في الأصل محرم؛ لأنه فيه أنواع الظلم الثلاثة: الظلم في حق الله بالشرك، والظلم للمسؤول فإن فيه إيذاء له، وظلم الإنسان نفسه لما فيه من تعبيدها لغير الله، وقد أبيح من ذلك من سؤال الحي ما دل الشرع علىٰ إباحته»[١]، بل ذكر أنه أشد تحريما من الميتة، حيث يقول بعد أن ذكر عددا من النصوص ومنها حديث السبعين ألفا: «وهذا كله يدل علىٰ أن سؤال الخلق والاستغاثة بهم حرام في الأصل لا يباح إلا لضرورة، وهو في الأظهر أشد تحريما من الميتة»[٢].

والأقرب أن ذلك لا يمنع من وصف تحقيق التوحيد الواجب، وأن ابن تيمية لا يقصد كل سؤال موجه إلىٰ مخلوق، فإنه استثنىٰ سؤال الأمور المشروعة وسؤال الحقوق وغيرها[٣]، وإن كان ترك طلب الناس وسؤالهم هو الأكمل والأفضل، ولكنه لا يؤدي بمجرده إلىٰ الخروج عن تحقيق التوحيد، فتحقيق التوحيد درجات متعددة كما سبق بيانه.

وأما سؤال المخلوقين فليس كله مذموما، وإنما له أحوال:

الحال الأول: ألا يكون فيه تذلل واستعطاف، وهو السؤال المجرد المتعلق بالأمور العادية، كسؤال الأب لابنه أو الصديق لصديقه أو الزوج

---

(١) تلخيص كتاب الاستغاثة (١/ ٢٢٤) و(١/ ٤٠٢، ٤٠٥)، ومجموع الفتاوىٰ (١/ ١٩٠).

(٢) تلخيص كتاب الاستغاثة (٢/ ٤٠٦).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١/ ١٨٥).

لزوجته، وقد جاءت أخبار عديدة فيها طلب النبي ﷺ من بعض أزواجه أو أصحابه، كما في قوله: «ناوليني الخمرة»، وغيرها.

والحال الثاني: أن يكون فيه تذلل واستعطاف، فهذا الذي ينافي كمال التجرد في التوحيد.

قوله: «**ولا يتطيرون**»، أي: لا يتشاءمون بالطير، وهو في الشريعة أوسع من ذلك، فالتطير هو التشاؤم بمرئي أو مسموع أو زمان أو مكان، وسيأتي لذلك مزيد بسط في بابه.

قوله: «**ولا يكتوون**»، الاكتواء: استعمال الكي بالنار في العلاج، وقد اختلف شراح كتاب التوحيد في تحديد المراد بها، فقال بعضهم: المراد أنهم لا يطلبون من غيرهم أن يكويهم، وقال بعضهم: المراد أنهم لا يستعملون الكي بالنار في العلاج، سواء كان بطلب من غيرهم أو لا[(١)].

والصحيح القول الثاني؛ لأنه ظاهر اللفظ ومقتضىٰ مبناه، قال في لسان العرب: «اكتوىٰ الرجل يكتوي اكتواءً: استعمل الكي، واستكوىٰ الرجل: طلب أن يكوىٰ»[(٢)]، ولأجل هذا توارد عدد كبير من العلماء علىٰ جعل حديث ابن عباس: «لا يسترقون ولا يكتوون»، من النصوص الواردة في الثناء علىٰ ترك الاكتواء ذاته وليس علىٰ ترك طلبه.

وقد ذكر ابن حبان علة جعل الاكتواء منافيا للتوكل، فقال: «العلة في الزجر عن الاكتواء والاسترقاء هي أن أهل الجاهلية كانوا يستعملونهما،

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/ ٢٧٢)، وفتح المجيد، عبد الرحمن بن حسن (١/ ١٦٦)، وانظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٢/ ٢٣٤).

(٢) لسان العرب (١٢/ ١٩٨).

ويرون البرء منهما من غير صنع الباري جل وعلا فيه، فإذا كانت هذه العلة موجودة، كان الزجر عنهما قائما»[١].

والاكتواء جاءت فيه أحاديث متعددة ومختلفة في دلالتها، وفي ذكر تنوعها والجمع بينها يقول ابن القيم: «تضمنت أحاديث الكي أربعة أنواع،

أحدها: فعله.

والثاني: عدم محبته له.

والثالث: الثناء علىٰ من تركه.

والرابع: النهي عنه، ولا تعارض بينها بحمد الله تعالىٰ، فإن فعله يدل علىٰ جوازه، وعدم محبته له لا يدل علىٰ المنع منه. وأما الثناء علىٰ تاركه فيدل علىٰ أن تركه أولىٰ وأفضل. وأما النهي عنه فعلىٰ سبيل الاختيار والكراهة أو عن النوع الذي لا يحتاج إليه، بل يفعل خوفا من حدوث الداء»[٢].

ولا بد من التأكيد علىٰ أن هذا الحكم خاص بالكي الذي يكون بالنار، وأما أنواع العلاجات الحديثة التي تسمىٰ الكي بالتبريد أو الكي الكهربائي، وهو علاج حديث يستخدم فيه التبريد الذي بواسطته تتجمد إصابات الجلد السطحية، فإنه لا يدخل في حكم الكي بالنار؛ لأنه مختلف عنه في الحقيقة، وإنما اتفق معه في الاسم، والعبرة بالحقائق لا بالأسماء، وخاصة إذا كانت حادثة.

قوله: «وعلىٰ ربهم يتوكلون»، التوكل هو صدق الاعتماد علىٰ الله مع

---

(١) صحيح ابن حبان (١٣/ ٤٥٥).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد (٤/ ٦٠).

بذل الأسباب، وليس المراد هنا أصل التوكل، وإنما قدر زائد من كماله، فيكون معنى الحديث: حققوا التوكل على ربهم وأصابوا الدرجة العالية منه.

وقد تعامل كثير من العلماء مع قوله ﷺ: «**وعلى ربهم يتوكلون**»، على أنه وصف جامع للأوصاف السابقة، وليس وصفا رابعا للسبعين ألفا، فيكون المعنى أن السبعين ألفا إنما تركوا الاسترقاء والاكتواء والتطير لكمال توكلهم على الله تعالى وبلوغهم الدرجة العالية فيه، فاستحقوا ذلك الفضل.

ومقتضى ذلك: أن صفات السبعين ألفا ترجع إلى صفة واحدة، وهي كمال التوكل، وإنما ذكر الرقية والتطير والكي من باب التمثيل، وليس لخصوصها حكم معين.

قوله: «فقام عكاشة بن محصن فقال: ادع الله أن يجعلني منهم. قال: أنت منهم»، عكاشة بضم العين وتشديد الكاف وتخفيفها، وفي هذه الرواية أن النبي ﷺ أخبره مباشرة أنه من السبعين ألفا، وفي رواية عند البخاري أنه دعا له، فقال: «اللهم اجعله منهم»[١]، ولهذا ذكر السهيلي أنه إنما أخبر عكاشة بذلك لأنه صادف وقت استجابة للدعاء[٢].

قوله: «فقام رجل آخر فقال: ادع الله أن يجعلني منهم. قال: سبقك بها عكاشة»، لم يسم هذا الرجل هنا، ولكن ذكر الخطيب البغدادي أنه سعد بن عبادة رضي الله عنه، وقد اختلف العلماء في سبب رد النبي ﷺ لطلب الرجل، فقيل: لأن الرجل الطالب كان منافقا، وقيل: لأنه ﷺ خشي أن يفتح الباب[٣]، وهو الأقرب؛ خاصة إذا ثبت أن الرجل هو سعد بن عبادة، فهو ليس منافقا قطعا.

---

(١) صحيح البخاري (٦٥٤١).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٤١٢).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٤١٢).

وقد اختلف العلماء في تحديد العلة التي استحق بها السبعون ألفا فضل دخول الجنة بغير حساب ولا عذاب علىٰ أقوال متعددة، منها(١):

القول الأول: أن أولئك إنما استحقوا ذلك الفضل لأنهم تركوا الأحوال المذمومة التي كان عليها أهل الجاهلية.

ولكن هذا القول متعقب من جهة أن ترك أحوال الجاهلية في تلك الأمور واجب علىٰ كل المسلمين وليس قدرا زائدا في الفضل.

القول الثاني: أنهم إنما استحقوا ذلك الفضل لأنهم لم يعملوا بتلك الأمور قبل نزول البلاء، وأما عملها بعد نزوله فلا ينافي الفضل.

وهذا القول متعقب بأنه ثبت في الشريعة الاستعاذة قبل نزول البلاء، وهي مقاربة في الحقيقة للرقية.

القول الثالث: أنهم إنما استحقوا ذلك الفضل لكمال توكلهم علىٰ الله تعالىٰ، فهم قد فوضوا أمرهم إلىٰ ربهم وصبروا علىٰ ما ابتلاهم به توكلا عليه ورغبة في فضله وعطائه.

وهذا القول هو القول الأقرب للصحة، وقد اختاره عدد من العلماء، كالخطابي والقاضي عياض وابن الأثير والنووي، وفي بيانه يقول النووي: «الظاهر من معنىٰ الحديث ما اختاره الخطابي ومن وافقه كما تقدم، وحاصله: أن هؤلاء كمل تفويضهم إلىٰ الله ﷻ فلم يتسببوا في دفع ما أوقعه بهم ولا شك في فضيلة هذه الحالة ورجحان صاحبها»(٢).

---

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١٠/ ٢١١)، (١١/ ٤٠٩).

(٢) شرح صحيح مسلم (٣/ ٩١).

وهذا القول لا يقتضي القدح في الأخذ بالأسباب ولا ذم الرقية والاكتواء في ذاتهما؛ وإنما غاية ما يقتضي: فوات الكمال، وفوات الكمال لا يستلزم التحريم ولا الكراهة.

وظاهر كلام بعض شراح كتاب التوحيد أن طلب الرقية والاكتواء عند الحاجة إليهما لا يحرم من ذلك الفضل، يقول الشيخ عبد العزيز بن باز عن صفات السبعين ألفا: «لكنهم تركوا ما يحوجهم إلىٰ الناس كالاسترقاء، أو ما فيه تعذيب، إذا لم يضطروا إليه»[١].

وكذلك لا يحرم من ذلك الفضل من فعل تلك الأمور ثم تاب منها، وحقق التوحيد، فإن التوبة تجب ما قبلها.

وبناء علىٰ القول الثالث: فهل يعمم الحكم علىٰ كل صور التداوي، فيقال: من ترك التداوي لكمال توكله علىٰ الله فإنه يدخل في السبعين ألفا، أم يقتصر الحكم علىٰ تلك الأمور فقط؟ فيه خلاف بين العلماء[٢].

وأما وجه الدلالة من إيراد هذا الحديث في باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب، فقد سبق بيان ذلك في أول الباب، وبيان أن الصحيح في هذا الحديث أنه في بيان فضل كمال التوكل بخصوصه وليس في بيان فضل عموم التوحيد.

فإن قيل: يشكل علىٰ هذا الحديث ما جاء عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أمرني رسول الله أن أسترقي من العين»[٣]، فكيف يأمر النبي ﷺ بأمر مكروه يفوت أجرا عظيما؟ وكيف تفعله عائشة رضي الله عنها؟

---

(١) شرح كتاب التوحيد (٣٤).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (٣/ ٩٠).

(٣) رواه مسلم (٤٩٩٣).

ويمكن الجواب عن هذا الحديث بأمور منها:

الأمر الأول: أن هذا الحديث يدل علىٰ تخصيص الاسترقاء من العين من الكراهة، فيكون المعنىٰ: من طلب من غيره أن يرقيه فهو محروم من ذلك الفضل إلا إذا كان طلبه من الإصابة بالعين.

الأمر الثاني: أن لفظ الاسترقاء هنا لا يدل علىٰ الطلب، فهذه الصياغة وإن كان الأصل فيها أنها دالة علىٰ الطلب إلا أنها تأتي كثيرا بغير معنىٰ الطلب، فيكون معنىٰ الحديث الأمر بالرقية في ذاتها.

الأمر الثالث: أن النبي ﷺ علم من حال عائشة كمال التوكل والاعتماد علىٰ الله، فطلبها للرقية من غيرها لا يخرجها عن المناط الموجب لذلك الفضل كما سبق تقريره.

فائدة:

نبه بعض العلماء أن هذا الفضل -دخول الجنة بغير حساب ولا عذاب- ليس خاصا بمن ذُكر في هذا الحديث، وذكر أن عددا من النصوص الواردة في فضل الشهادة في سبيل الله تدل علىٰ ذلك، يقول العيني في شرح حديث: «**توكل الله للمجاهد في سبيله بأن يتوفاه أن يدخله الجنة، أو يرجعه سالما مع أجر أو غنيمة**»[١]: «قوله: (أن يدخله الجنة) أي: بغير حساب ولا عذاب، أو المراد: يدخله الجنة ساعة موته، وقال ابن التين: إدخاله الجنة يحتمل أن يدخلها إثر وفاته تخصيصا للشهيد أو بعد البعث، ويكون فائدة تخصيصه أن ذلك كفارة لجميع خطايا المجاهد، ولا توزن مع حسناته»[٢].

---

(١) رواه البخاري (٧٨٧٢).

(٢) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (١٤/١٨).

(٤)

باب

الخوف من الشرك

بعد أن انتهىٰ المؤلف من باب فضل التوحيد وفضل تحقيقه ذكر ما يوجب الخوف من ضده وهو الشرك، وهذا صنيع حسن، فإن من موجبات تمسك المسلم بالتوحيد والحرص علىٰ فضله أن يتعرف موجبات الخوف من الشرك.

قوله: «**من الشرك**»، الظاهر من صنيع المؤلف أنه يريد كل أنواع الشرك: الأكبر والأصغر.

ومراد المؤلف من هذا الباب ذكر الأمور الموجبة للخوف من الوقوع في الشرك، وقد ذكر عددا من النصوص تضمنت أربعة أمور موجبة للخوف من الوقوع في الشرك، وهي:

الأمر الأول: أن الشرك لا يغفره الله تعالىٰ إلا بالتوبة، بخلاف الذنوب الأخرىٰ، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨].

الأمر الثاني: أن الشرك خاف منه أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام، فغيره أولىٰ بالخوف منه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥].

الأمر الثالث: أن النبي ﷺ خاف الشرك علىٰ أصحابه رضي الله عنهم، فخوف غيرهم منه من باب أولىٰ، كما في قوله ﷺ: «**أخوف ما أخاف عليكم:**

الشرك الأصغر، فسئل عنه، فقال: الرياء»[(١)].

الأمر الرابع: أن الشرك مانع من دخول الجنة وموجب لدخول النار، كما في حديث ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**من مات وهو يدعو لله ندا دخل النار**»[(٢)]، وحديث جابر أن النبي ﷺ قال: «**من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة، ومن لقيه يشرك به شيئا دخل النار**»[(٣)].

هذه الأمور الأربعة هي حاصل ما ذكره المؤلف في هذا الباب، وهو بالضرورة لم يقصد إلىٰ حصر كل الأمور الموجبة للخوف من الوقوع في الشرك ولا ذكر أهمها، وإنما قصد إلىٰ ذكر جملة منها.

ومن الأمور الموجبة للخوف من الشرك، وبعضها أقوىٰ في الدلالة علىٰ ذلك مما ذكره في المتن:

الأمر الأول: أن الشرك موجب لحبوط العمل الصالح وعدم الاستفادة منه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥].

الأمر الثاني: أن الشرك متوعد عليه بالعذاب الأبدي في النار، وهذا كثير جدا في النصوص الشرعية.

الأمر الثالث: وصف الشريعة للشرك بأنه نجس، كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا ۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَاءَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٢٨].

---

(١) أخرجه أحمد (٢٣٦٣٠) وغيره، وحسن إسناده ابن حجر في بلوغ المرام (١٤٨٤)، وجوده المنذري، وصححه الألباني في الصحيحة (٩٥١).

(٢) أخرجه البخاري (٤٤٩٧).

(٣) أخرجه مسلم (٩٣).

وفي بيان نجاسة الشرك يقول ابن القيم: «فأما نجاسة الشرك فهي نوعان: نجاسة مغلظة ونجاسة مخففة فالمغلظة: الشرك الأكبر الذي لا يغفره الله ﷻ، فإن الله لا يغفر أن يشرك به. والمخففة: الشرك الأصغر كيسير الرياء والتصنع للمخلوق والحلف به وخوفه ورجائه. ونجاسة الشرك عينية؛ ولهذا جعل سبحانه الشرك نجسا بفتح الجيم، ولم يقل: إنما المشركون نجس بالكسر، فإن النجَس عين النجاسة، والنجِس بالكسر هو المتنجس، فالثوب إذا أصابه بول أو خمر نجِس والبول والخمر نجَس، فأنجس النجاسة الشرك، كما أنه أظلم الظلم، فإن النجس في اللغة والشرع هو المستقذر الذي يطلب مباعدته والبعد منه بحيث لا يلمس ولا يشم ولا يرىٰ فضلا أن يخالط ويلابس لقذارته ونفرة الطباع السليمة عنه وكلما كان الحق أكمل حياة وأصح حياء كان إبعاده لذلك أعظم ونفرته منه أقوىٰ»(١).

الأمر الرابع: أن الشرك موجب لفوات فضائل التوحيد الكثيرة، وهي فضائل عظيمة جليلة، تستوجب في الأعمايل الموجبة لها أن تكون من أقبح الأعمال وأرذلها.

ولا بد من التنبيه علىٰ أن هذه الأمور ليست خاصة بالشرك، وإنما هي عامة في كل ما ينافي الإيمان والإسلام، فيدخل فيها الكفر والنفاق بالضرورة.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب خمسة نصوص: آيتين وثلاثة أحاديث:

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨].

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٥٩).

ومعنىٰ هذه الآية ظاهر، فالله تعالىٰ يخبر فيها بأنه لا يغفر الشرك لمن وقع فيه إلا بالتوبة، ويمكن أن يغفر ما عدا الشرك بغير التوبة، فالمسلم إذا وقع في صغيرة أو كبيرة ولم يتب منها يمكن أن يغفر الله له بحكمته ومشيئته فلا يعاقبه ولا ينقص عليه شيئا من حسناته، وأما من وقع في الشرك فإنه لا بد أن يعاقب إذا لم يتب.

قوله تعالىٰ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾، ولم يقل: ما سوىٰ ذلك، لأن الله تعالىٰ لا يغفر الكفر الأكبر والنفاق الاعتقادي، فحكم هذه الأمور واحد لا يختلف، وقد حكىٰ النووي الإجماع علىٰ ذلك، حيث يقول: «أما حكمه ﷺ علىٰ من مات يشرك بدخول النار ومن مات غير مشرك بدخوله الجنة، فقد أجمع عليه المسلمون، فأما دخول المشرك النار، فهو علىٰ عمومه، فيدخلها ويخلد فيها، ولا فرق فيه بين الكتابي اليهودي والنصراني وبين عبدة الأوثان وسائر الكفرة، ولا فرق عند أهل الحق بين الكافر عنادا وغيره، ولا بين من خالف ملة الإسلام وبين من انتسب إليها ثم حُكم بكفره بجحده ما يكفر بجحده وغير ذلك»[(١)].

وقوله: «**ما دون ذلك**»، من أقوىٰ أدلة أهل السنة علىٰ أن الله تعالىٰ يمكن أن يغفر الكبائر لمن وقع فيها من المسلمين، بل دلت الآية علىٰ أن كل ما دون الشرك يمكن أن يغفر؛ لأنه استعمل فيها «ما» الموصولة، وهي من صيغ العموم[(٢)]، وفي بيان هذا يقول الطبري: «وقد أبانت هذه الآية أن كل صاحب كبيرة ففي مشيئة الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه عليه ما لم تكن كبيرة شركا بالله»[(٣)].

---

(١) شرح صحيح مسلم (٢/ ٩٧).

(٢) انظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، القرافي (١/ ٣٧٣).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٧/ ١٢٢)

وقد ذهبت المعتزلة إلىٰ أن هذه الآية محمولة علىٰ التوبة، ويكون معناها أن الله يغفر لمن يشاء إذا تاب، وهذا غير صحيح، فإن التحقيق أن هذه الآية في حالة عدم التوبة؛ لأن مع التوبة تغفر كل الذنوب فلا وجه للتفريق بين الشرك وغيره(١).

إشكال ودفعه:

إذا كان الله تعالىٰ لا يغفر الشرك به فكيف يصح أن يدعو إبراهيم عليه السلام بالمغفرة لمن وقع فيه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ فَمَن تَبِعَنِى فَإِنَّهُۥ مِنِّى وَمَنْ عَصَانِى فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٣٦]، وكذلك دعاء عيسىٰ عليه السلام في قوله: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨].

وقد أجيب عن هذا الإشكال بعدد من الأجوبة،

منها: أن هذه الأقوال من أولئك الأنبياء ليست دعاءً، وإنما هي تفويض للأمر إلىٰ الله تعالىٰ، ومنها: أن ذلك محمول علىٰ ما دون الشرك، أي: إن عصاني بما دون الشرك فإنك غفور رحيم، ومنها: أن ذلك محمول علىٰ التوبة، ومنها: أن ذلك منه قبل أن يعلمه الله بأنه لا يغفر الشرك(٢).

وهذه الآية تتعلق بها مسألة شهيرة، وهي: هل عدم مغفرة الشرك شامل للشرك الأكبر والأصغر أم أنه خاص بالأكبر فقط؟ وقد سبق ذكر ذلك في التمهيد.

---

(١) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية (٢/ ٦٤)، وتفسير آيات أشكلت علىٰ كثير من العلماء، ابن تيمية (١/ ٢٩٣).

(٢) انظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي (٥/ ٣٢١)، وتفسير القرآن، السمعاني (٣/ ١٢٠)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (١٣/ ٢٤٠).

النص الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱجۡنُبۡنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعۡبُدَ ٱلۡأَصۡنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥].

قوله: «واجنبني»، أي: اجعلني في جانب والشرك في جانب، مأخوذ من المجانبة، والدعوة بالمجانبة أبلغ من الدعوة بالترك أو العصمة؛ لأنها تقتضي المباعدة والمفارقة.

قوله: «وبني»، يحتمل أنه يقصد أبناء صلبه المباشرين، ويحتمل أنه يقصد كل من كان من نسله.

والفرق بين الاحتمالين: أنه إذا كان المراد الأول، فإنه يقال: قد استجاب الله لنبيه إبراهيم فلم يعبد أحد من صلبه الأصنام، وإن كان الثاني، فإن الله تعالىٰ لم يستجب لنبيه، فإن كثيرا ممن كان من نسله عبد الأصنام، إلا أن يقال إنه قصد أن يجمعوا علىٰ عبادة الأصنام، وهذا بعيد.

ولأجل هذا فقد رجح عدد من المفسرين الاحتمال الأول، وفي بيان ذلك يقول الواحدي: «هذه الدعوة مخصوصة بأبنائه من صلبه، فقد كان من نسله من عبد الصنم»[١].

قوله: «نعبد الأصنام»، اختلف العلماء في تحديد ضابط ما يسمىٰ أصناما، ومما قيل فيه إن الصنم: كل ما عبد من دون الله علىٰ شكل صورة[٢]، وسيأتي مزيد بيان له.

ومعنىٰ هذه الآية ظاهر، فالله تعالىٰ يخبر عن نبيه إبراهيم عليه السلام أنه كان يدعو ربه بأن يبعده وبنيه عن الوقوع في الشرك، فإن كان هذا حال نبي الله

---

(١) التفسير الوسيط (٣/ ٣٣)، وتفسير القرآن، السمعاني (٣/ ١١٩).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١٣/ ٦٨٧)، وعمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، السمين الحلبي (٢/ ٣٥٦).

إبراهيم، فغيره من باب أولىٰ، ولهذا يقول إبراهيم التيمي: «من يأمن البلاء بعد إبراهيم خليل الرحمن؟»[١].

النص الثالث: قول النبي ﷺ: «إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر، فسئل عنه، فقال: الرياء»[٢].

قوله: «إن أخوف»، أي: إن أشد شيء أخافه عليكم، وقد جاءت هذه الصيغة في عدد من الأعمال، ومنها حديث: «**أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من زهرة الدنيا**»[٣]، وحديث: «**إن أخوف ما أخاف علىٰ أمتي عمل قوم لوط**»[٤]، وحديث: «**أخوف ما أخاف علىٰ هذه الأمة كل منافق عليم اللسان**»[٥]، وغيرها[٦]، وكذلك الأحاديث التي جاءت في أحب الأعمال إلىٰ الله.

والجمع بين هذه الأحاديث وما في جنسها مما استعمل فيه أفعل التفضيل، كالأحاديث الواردة في أفضل الأعمال أنها تحمل علىٰ أحد محملين[٧]:

الأول: أن المراد بها النسبة الخاصة المتعلقة بالأزمان أو الأماكن أو الأشخاص، فيكون معنىٰ تلك النصوص أخوف ما أخاف علىٰ بعض الناس أو في بعض الأوقات كذا وكذا.

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير (١٢٢٨٧).

(٢) أخرجه أحمد (٢٣٦٣٠) وغيره، وحسن إسناده ابن حجر في بلوغ المرام (١٤٨٤)، وجوده المنذري، وصححه الألباني في الصحيحة (٩٥١).

(٣) رواه مسلم (٣٢٦٨).

(٤) رواه الترمذي (١٤٥٧)

(٥) رواه أحمد (٣١٠).

(٦) انظر: صحيح الجامع الصغير، الألباني (١/ ٣٢٢).

(٧) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٢/ ٩).

والثاني: أن تلك النصوص محمولة علىٰ التبعيض، وتقدر فيها «مِن» التبعيضية، فيكون معناها: من أخوف ما أخاف كذا وكذا، ومن أحب الأعمال إلىٰ الله كذا وكذا.

قوله: «**الشرك الأصغر**»، سبق في أول الشرح بيان المراد منه، وفي هذا اللفظ دليل علىٰ أن هذا التركيب -أعني: الشرك الأصغر- تركيب شرعي وارد في النصوص، وقد ورد أيضا في لغة الصحابة ﷺ، فعن شداد عن أبيه قال: كنا نعد الرياء في زمن النبي ﷺ الشرك الأصغر»[(١)].

قوله: «**فقال: الرياء**»، المراد بالرياء أن يعبد المكلف الله تعالىٰ ليراه الناس ويمدحوه علىٰ صنيعه، وفيه تفاصيل متعددة ستأتي في الباب المخصص لها.

وهذا الحديث له تكملة تبين وجه خوف النبي ﷺ من الشرك الأصغر، فقد جاء فيه: «**إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر**، قالوا: وما الشرك الأصغر يا رسول الله؟ قال: **الرياء، يقول الله ﷻ لهم يوم القيامة إذا جزي الناس بأعمالهم: اذهبوا إلىٰ الذين كنتم تراؤون في الدنيا، فانظروا هل تجدون عندهم جزاء؟**»[(٢)]، ويا ليت أن المؤلف ذكرها لأهميتها في بيان التخويف من الشرك.

وربما يشكل علىٰ هذا الحديث قوله ﷺ: «**وإني والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي، ولكني أخاف عليكم أن تنافسوا فيها**»[(٣)]، فظاهره أن النبي ﷺ لا يخاف الشرك علىٰ الصحابة، وفي حديث الباب أنه يخافه عليهم.

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٦٨٤٤).

(٢) أخرجه أحمد (٢٣٦٣٠).

(٣) أخرجه البخاري (١٣٤٤)، ومسلم (٢٢٩٦).

والجمع أن المراد بحديث الباب الشرك الأصغر، والمراد بالشرك في الحديث الآخر الشرك الأكبر.

النص الرابع: عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من مات وهو يدعو من دون الله ندا دخل النار»[١].

قوله: «من مات وهو»، أي: من وافته المنية وهو واقع في عبادة غير الله، فالواو في قوله: «وهو»: حالية، أي: مات وحاله علىٰ الشرك.

قوله: «وهو يدعو»، أي: وهو يعبد من دون الله، والدعاء يطلق في النصوص الشرعية علىٰ العبادة المحضة وعلىٰ المسألة والطلب من الله، وبعض الشراح يقول: الدعاء نوعان: دعاء عبادة ودعاء مسألة، وهو بمعنىٰ الكلام السابق.

قوله: «من دون الله»، يحتمل معنيين:

الأول: بمعنىٰ مع، أي: من مات وهو يدعو مع الله، والثاني: بمعنىٰ غير، أي: من مات وهو يدعو غير الله.

وقد رجح الطاهر بن عاشور الاحتمال الأول علىٰ الثاني، حيث يقول: «وقوله: ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ معناه: مع الله؛ لأن كلمة «دون» تؤذن بالحيلولة، لأنها بمعنىٰ وراء، فإذا قالوا: اتخذه دون الله، فالمعنىٰ أنه أفرده وأعرض عن الله، وإذا قالوا: اتخذه من دون الله، فالمعنىٰ أنه جعله حائلا عن الله، أي: أشركه مع الله؛ لأن الإشراك يستلزم الإعراض عن الله في أوقات الشغل بعبادة ذلك الشريك»[٢].

---

(١) أخرجه البخاري (٤٤٩٧)، ومسلم (٩٢).

(٢) التحرير والتنوير (٢/ ٨٩).

ولكن هذا الترجيح ليس دقيقا؛ لأنه جاء في القرآن استعمال «من دون» بمعنىٰ غير، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٩٤]، وغيرها من الآيات.

وجاء استعمال غير في حق المشركين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الطور: ٤٣].

قوله: «**ندا**»، أي: شبيها معبودا، سواء كان صنما أو وثنا.

وقد دلت النصوص علىٰ أن الند علىٰ مرتبتين:

الأولىٰ: ند من قبيل الشرك الأكبر، كما في هذا الحديث، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢].

الثانية: ند من قبيل الشرك الأصغر، كما في قوله ﷺ للأعرابي الذي قال له: ما شاء الله وشئت: «**أجعلتني لله ندا؟ بل ما شاء الله وحده**»[1].

قوله: «**دخل النار**»، ذكر بعض شراح كتاب التوحيد أن هذا الدخول يحتمل معنيين:

الأول: دخول أبدي، وهو دخول علىٰ جهة الخلود، وذلك إذا كان دعاء الند من قبيل الشرك الأكبر، والثاني: دخول أمدي، وهو دخول علىٰ جهة التحديد في المدة، وذلك إذا كان دعاء الند من قبيل الشرك الأصغر.

ولا شك أن دعاء الند علىٰ قسمين كما سبق، ولكن الصحيح أن المراد بدخول النار في هذا الحديث الدخول الأبدي؛ لأن الصحيح أن المراد بالشرك فيه الشرك الأكبر، فيكون معنىٰ الحديث من مات وهو يعبد

---

(١) أخرجه أحمد (١٨٣٩)، وصححه الألباني في الصحيحة (١٣٦، ١٣٩).

غير الله سواء عبادة محضة كالصلاة والصيام وغيرهما، أو عبادة مسألة ودعاء واستغاثة فهو في النار خالدا فيها.

ويدل علىٰ ذلك الروايات التي جاءت مختفة بهذا الحديث وبغيره من الأحاديث المشابهة له، فإنها في جملتها تدل علىٰ فضل أصل الإيمان والتوحيد وخطر الكفر والشرك الأكبرين.

وحمل هذه النصوص علىٰ الشرك الأكبر هو ما يدل عليه تعامل العلماء مع هذا الحديث وأشباهه وتعليقهم عليه، فقد بوب الإمام البخاري علىٰ هذا الحديث فقال: «باب: ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا»(١).

وعلق عليه النووي بقوله: «وأما حكمه ﷺ علىٰ من مات يشرك بدخول النار ومن مات غير مشرك بدخوله الجنة، فقد أجمع عليه المسلمون، فأما دخول المشرك النار، فهو علىٰ عمومه، فيدخلها ويخلد فيها، ولا فرق فيه بين الكتابي اليهودي والنصراني وبين عبدة الأوثان وسائر الكفرة، ولا فرق عند أهل الحق بين الكافر عنادا وغيره، ولا بين من خالف ملة الإسلام وبين من انتسب إليها ثم حُكم بكفره بجحده ما يكفر بجحده وغير ذلك، وأما دخول من مات غير مشرك الجنة، فهو مقطوع له به، لكن إن لم يكن صاحب كبيرة مات مصرا عليها دخل الجنة أولا، وإن كان صاحب كبيرة مات مصرا عليها، فهو تحت المشيئة، فإن عفي عنه دخل أولا، وإلا عذب ثم أخرج من النار وخلد في الجنة»(٢).

---

(١) صحيح البخاري، مع فتح الباري (٨/ ٢١٨).

(٢) شرح صحيح مسلم (٢/ ٩٧).

فائدة:

جاء في صحيح مسلم أن ابن مسعود رضي الله عنه قال بعد أن روىٰ هذا الحديث: «وقلت أنا: من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة».

وقد اختلف العلماء في التعبير عما وقع من ابن مسعود رضي الله عنه، فمنهم من جعله من قياس العكس، فإنه رضي الله عنه أثبت نقيض حكم الشيء في غيره، حيث أثبت نقيض حكم الشرك في التوحيد، ومنهم من جعله من باب مفهوم الصفة، فثبوت دخول النار بالشرك له مفهوم وهو أن دخول الجنة يثبت للتوحيد[1]، ونبه البرماوي علىٰ أنه لا مانع أن يدل علىٰ الأمرين، حيث يقول: «قد سبق في «باب القياس» احتمال أنه من باب قياس العكس، فلا امتناع أنه يدل بالطريقين»[2].

النص الخامس: عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة، ومن لقيه يشرك به شيئا دخل النار»[3].

والكلام علىٰ هذا الحديث لا يختلف عن الكلام علىٰ الحديث السابق، ففيه عموم في الشرك، ولكن الصحيح أن المراد به هنا الشرك الأكبر بكل صوره، وبناء عليه فالمراد بدخول النار فيه الدخول الأبدي، وهذا ما يدل عليه تعامل العلماء مع هذا الحديث وشبهه وتعليقهم عليه، يقول القرطبي: «قوله: من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، أي: من لم يتخذ معه شريكا في الإلهية، ولا في الخلق، ولا في العبادة.

---

(١) انظر: البحر المحيط، الزركشي (٥/ ١٥٥)، والفوائد السنية، البرماوي (١/ ٤٧٦).

(٢) الفوائد السنية (٣/ ٣٦).

(٣) أخرجه مسلم (٩٣).

ومن المعلوم من الشرع المجمع عليه من أهل السنة: أن من مات علىٰ ذلك فلا بد له من دخول الجنة، وإن جرت عليه قبل ذلك أنواع من العذاب والمحن، وأن من مات علىٰ الشرك لا يدخل الجنة، ولا يناله من الله تعالىٰ رحمة، ويخلد في النار أبد الآباد، من غير انقطاع عذاب ولا انصرام آماد، وهذا معلوم ضروري من الدين، مجمع عليه بين المسلمين»[(١)].

ولا بد من التنبيه علىٰ أنه ليس المراد بهذا الحديث أن عدم الشرك فقط موجب لدخول الجنة ولو لم يلتزم بأركان الإسلام، يقول القرطبي: «معنىٰ نفي الشرك أن لا يتخذ مع الله شريكا في الإلهية لكن هذا القول صار بحكم العرف عبارة عن الإيمان الشرعي، ألا ترىٰ أن من وحد الله تعالىٰ ولم يؤمن بالنبي ﷺ، لم ينفعه إيمانه بالله تعالىٰ ولا توحيده، وكان من الكافرين بالإجماع القطعي»[(٢)]، ويقول ابن حجر: «قوله: «لا يشرك به»، اقتصر علىٰ نفي الإشراك لأنه يستدعي التوحيد بالاقتضاء ويستدعي إثبات الرسالة باللزوم إذ من كذب رسول الله فقد كذب الله، ومن كذب الله فهو مشرك، أو هو مثل قول القائل: من توضأ صحت صلاته، أي: مع سائر الشرائط، فالمراد: من مات حال كونه مؤمنا بجميع ما يجب الإيمان به»[(٣)].

❋ ❋ ❋

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ٢٩٠).
(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٢/ ٥٤).
(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١/ ٢٢٨).

(٥)

باب

الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله

مقصود المؤلف من هذا الباب بيان منزلة الدعوة إلىٰ التوحيد وأهميتها وضرورتها، فإنه بعد أن انتهىٰ من بيان أهمية التوحيد ووجوبه وفضله وجزاء تحقيقه، وبيّن لزوم الخوف من فقدانه بالوقوع في ضده شرع في بيان الدعوة إليه، يقول سليمان بن عبد الله في بيان هذا المعنىٰ: «لما بيّن المصنف رحمه الله الأمر الذي خلقت له الخليقة وفضله وهو التوحيد، وذكر الخوف من ضده الذي هو الشرك، وأنه يوجب لصاحبه الخلود في النار، نبه بهذه الترجمة علىٰ أنه لا ينبغي لمن عرف ذلك أن يقتصر علىٰ نفسه كما يظن الجهال؛ ويقولون: اعمل بالحق واترك الناس وما يعنيك من الناس، بل يدعو إلىٰ الله بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، كما كان ذلك شأن المرسلين وأتباعهم إلىٰ يوم الدين»(١).

وقد بين المؤلف منزلة الدعوة إلىٰ التوحيد وضرورتها بعدد من الأدلة، ترجع أصولها إلىٰ أربعة:

الدليل الأول: أن الدعوة إلىٰ التوحيد هي سبيل الأنبياء وأتباعهم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِىۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨].

ويدخل في ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [النحل: ٣٦].

---

(١) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد (١/ ٢٩٩).

الدليل الثاني: حرص النبي ﷺ علىٰ إرسال الدعاة إلىٰ التوحيد، كما في حديث إرسال معاذ بن جبل رضي الله عنه إلىٰ اليمن، وسيأتي ذكره.

ويدخل فيه بعث النبي ﷺ للدعاة إلىٰ الملوك والأمصار بالدعوة إلىٰ التوحيد والإسلام.

الدليل الثالث: بيان النبي ﷺ أن الدعوة إلىٰ التوحيد هي أول ما يبدأ به، كما في حديث إرسال معاذ بن جبل رضي الله عنه إلىٰ اليمن.

الدليل الرابع: بيان النبي ﷺ لفضل الدعوة إلىٰ التوحيد وعظيم الأجر المترتب عليها، كما في حديث سهل بن سعد في غزوة خيبر، وسيأتي ذكره.

ومما يمكن أن يزاد علىٰ ما ذكره المؤلف من الأدلة علىٰ ضرورة الدعوة إلىٰ التوحيد:

الدليل الخامس: إذا كانت أفضل الآيات القرآنية هي الآيات التي تضمنت التوحيد، كما في سورة الإخلاص وآية الكرسي، فإن ذلك يعني أن أفضل ما يدعو إليه الإنسان هو التوحيد، وأفضل ما يشتغل الإنسان بتعلمه وتعليمه هو التوحيد.

الدليل السادس: كثرة الانحراف الواقع في التوحيد في الأمة، فإن حال الأمة في توحيد ربها، الذي هو أشرف ما في الدين وأعلاه قدرا مؤلم جدا، وهذا الانحراف الضخم يتطلب من المشتغلين بالعلم الشرعي تكثيف جهودهم في الدعوة إلىٰ التوحيد وتصفيته.

حكم الدعوة إلىٰ التوحيد:

لا شك أن الدعوة إلىٰ التوحيد مشروعة من حيث الأصل، ومشروعيتها متنوعة، فقد تكون فرض عين، وقد تكون فرض كفاية، إذا قام بها من يكفي سقط الإثم عن الآخرين، وقد تكون مستحبة، فالكلام في الدعوة إلىٰ التوحيد كالكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتنطبق عليه كثير من الضوابط والقيود المذكورة في تلك المباحث[١].

أنواع الدعوة إلىٰ التوحيد:

تنقسم أنواع الدعوة إلىٰ التوحيد إلىٰ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: تقوية التوحيد، وذلك بأن يقوم الدعاة إلىٰ تعميق التوحيد وتقويته في نفوس المسلمين، فمن المعلوم أن التوحيد درجات، وكثير من المسلمين يعيش أدنىٰ درجات التوحيد مع سلامته من الوقوع فيما يناقضه، وهو في حاجة إلىٰ ما يقوي توحيده لله تعالىٰ، حتىٰ يبلغ أعلىٰ درجة ممكنة فيه.

والمسلمون عموما في حاجة شديدة إلىٰ هذا المقصد، فكما أنه ينبغي للدعاة أن يهتموا بالمضامين الدعوية التي تقوي إيمان الناس بالله، فعليهم أن يهتموا بالمضامين الدعوية التي تقوي توحيدهم بالله، فيذكرونهم بها في الخطب والمواعظ وغيرها.

وكثير من الناس يتصور أن الدعوة إلىٰ التوحيد منحصرة في دعوة من وقع في انحراف إلىٰ الشرك ونحوه، ويغفل عن أن ثمة نوعا آخر من الدعوة إلىٰ التوحيد لا بد من الاعتناء به.

---

(١) انظر: شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن البراك (١٠١)، النسخة الإلكترونية.

النوع الثاني: إيجاد التوحيد، وذلك بأن يقوم الدعاة إلىٰ دعوة الكفار الفاقدين للتوحيد إلىٰ اعتقاده والأخذ به ونبذ ما هم عليه من الشرك والكفر.

النوع الثالث: تصحيح التوحيد، وذلك بأن يقوم الدعاة إلىٰ تنبيه الناس المعتقدين للتوحيد، ولكنهم عندهم انحراف اعتقادي أو عملي متعلق بأصل أو كماله، ويسعون إلىٰ إنقاذهم منها بالحجة والبرهان والإقناع، ويكشفون غلطها وانحرافها.

والانحراف الواقع في التوحيد نوعان:

الأول: انحراف سلوكي، والمراد به أن يقع من المرء انحراف توحيدي من غير تصور سابق ولا مقدمات علمية مقررة، وهذا حال كثير من جهلة المسلمين،كمن يتوكل علىٰ الأسباب أو علىٰ غير الله تعالىٰ، أو يضعف تعلقه بالله وإقباله عليه.

الثاني: انحراف علمي، والمراد به أن يتبنىٰ المرء تصورات وأفكارا تناقض حقيقة التوحيد أو كماله، كمن يتبنىٰ أن الاستغاثة بغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله ليست شركا مناقضا للتوحيد، ونحو ذلك.

والدعاة إلىٰ التوحيد ينبغي لهم أن يهتموا بالنوعين معا، وأن يعطوا كل نوع ما يستحقه من الاهتمام والحرص.

أصول وضوابط في الدعوة إلىٰ التوحيد:

مع الإقرار بضرورة الدعوة إلىٰ التوحيد ووجوبها ولزومها علىٰ كل الدعاة إلىٰ الله، إلا أن ثم أصولا وضوابط لا بد من مراعاتها، وهي كثيرة متعددة، ومن أصولها:

الأصل الأول: أنه يجب من حيث الأصل تقديم الدعوة إلىٰ التوحيد، فالدعوة إلىٰ التوحيد، والتحذير من الشرك، وصحة العقيدة وسلامتها هما

الأصل الأول في دعوة المرسلين، من لدن نوح إلىٰ محمد، عليهما السلام، وهذا الأمر ظاهر بين، يقول ابن تيمية: «قد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ واتفقت الأمة أن أصل الإسلام وأول ما يؤمر به الخلق شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فبذلك يصير الكافر مسلما، وإذا لم يتكلم مع القدرة فهو كافر باتفاق المسلمين»(١).

ويدل علىٰ الأصل كل الأدلة التي تدل علىٰ أن الأنبياء كلهم إنما ابتدؤوا دعوتهم بالتوحيد، ومن أبلغ الدلالات في ذلك أن شعيبا كان قومه معروفين بالفساد في الكيل والتطفيف فيه، ومع ذلك بدأ دعوته لقومه بالدعوة إلىٰ التوحيد، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٨٥].

فهذه الأدلة وغيرها تدل بوضوح علىٰ أن الأصل والقاعدة في كل دعوة إلىٰ الله تعالىٰ أن تبدأ من الدعوة إلىٰ التوحيد وتصحيحه وتحقيقه عند المسلمين.

ويخالف في هذا الأصل عدد من الدعوات والأشخاص، فيقرر بعضهم مثلا بأن الأصل الذي ينبغي البداءة به إعادة الخلافة الإسلامية، ثم بعد ذلك يُدعىٰ إلىٰ ما عداها، ويقرر بعضهم بأن الأصل أن نحقق الألفة بين المسلمين وإزالة الحواجز بينهم وبين الله، ثم بعد ذلك تأتي الدعوة إلىٰ التوحيد، وبعضهم يقرر بأن ندعوا أولا إلىٰ القيم الإنسانية العامة، ونجعلها مرتكز الدعوة.

---

(١) جامع المسائل، المجموعة الثامنة، جمع عزير شمس (٢٠١).

وكل هذه الآراء غالطة؛ لأنها لم تعط الأصل الأول في الدين والقاعدة الأساسية فيه حقها من الاهتمام والحرص.

الأصل الثاني: أنه يجب التجرد لله في الدعوة إلىٰ التوحيد، ومعنىٰ ذلك أنه يجب علىٰ الدعاة في دعوتهم إلىٰ توحيد الله تعالىٰ ألا يدخلوا في ذلك المصالح الشخصية ولا المنافع الدنيوية، وإنما يجب عليهم أن تكون دعوتهم خالصة لله تعالىٰ، ولا يراد بها إلا ما عنده من الأجر والثواب.

ويدل علىٰ هذا الأصل كل النصوص الشرعية الدالة علىٰ وجوب الإخلاص لله تعالىٰ، كقوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: ٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: ١٢].

ويدل عليه النصوص التي جاءت بالإخلاص في خصوص الدعوة إلىٰ الله تعالىٰ، كما في قوله: ﴿قُلۡ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، فقوله تعالىٰ: «إلىٰ الله»، هذا القول يتضمن معنيين:

الأول: بيان مجال الدعوة، وأنه دعوة إلىٰ الله وتوحيده وعبادته وحده دون ما سواه وليست دعوة إلىٰ غيره أو إلىٰ شيء من أمور الدنيا.

والثاني: بيان الغرض من الدعوة وأنه لأجل الله تعالىٰ والإخلاص في طلب ما عنده، لا يراد به رياء ولا حظ من الدنيا[1].

الأصل الثالث: أن قضايا التوحيد متفاوتة، ومعنىٰ ذلك أن ما يدخل في التوحيد ليس علىٰ مرتبة واحدة، فبعضها من الأصول وبعضها من الفروع، وبعضها قطعي وبعضها ظني[2].

---

(١) انظر: القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد، محمد العثيمين (١/ ١٢٨).

(٢) انظر: قانون التأسيس العقدي، سلطان العميري (٢٣٥).

والداعية إلىٰ التوحيد يجب عليه أن يدرك الفرق بين مراتب القضايا المندرجة ضمن التوحيد، ويعلم أن بعضها أعلىٰ من بعض، فيقدم من حيث الأصل الأعلىٰ والأهم.

ويجب علىٰ الداعية في تحديده لمراتب القضايا المندرجة ضمن التوحيد ألا يعتمد إلا علىٰ دلالات النصوص الشرعية، وأن يخلص نفسه من التأثر بالضغوط والانفعالات.

الأصل الرابع: لا بد من الشمول في الدعوة إلىٰ التوحيد، ومعنىٰ ذلك أن المجالات المتعلقة بالتوحيد واسعة ومتعددة؛ فبعضها متعلق بجانب الربوبية، وبعضها متعلق بجانب الألوهية، وبعضها متعلق بجانب الأسماء والصفات، وبعضها متعلق بالأصول التي يقوم عليها التوحيد، وبعضها متعلق بالبراهين الدالة عليه، وبعضها متعلق بالشرائع المندرجة فيه، وبعضها متعلق بضعف معاني التوحيد في النفوس، وبعضها متعلق بتسلط الشبهات المنافية للتوحيد علىٰ القلوب.

وهذه هي طريقة النصوص، فإن النصوص الشرعية في بيانها للتوحيد، لم تترك أمرا يتعلق به إلا أوضحته، فبينت النصوص حقيقة التوحيد وأدلته وبراهينه، وأحكامها وآثاره، والوسائل التي تؤدي إلىٰ تعزيزه وتقويته في النفوس، وكذلك بينت حقيقة نقضيه، وهو الشرك، وأوضحت أدلة بطلانه وآثاره علىٰ الحياة.

فالحديث عن محبة الله تعالىٰ وضرورتها ووسائل تقويتها مثلا من أقوىٰ مسالك الدعوة إلىٰ التوحيد، وكذلك الحديث عن مراقبة الله ورجائه والتوكل عليه وسوق الأدلة والشواهد التي تعمق هذه المعاني في نفوس الناس.

فلا بد للدعاة أن يستوعبوا كل هذه الجوانب بالدعوة تقوية وتصحيحا، والتركيز علىٰ جانب دون جانب يمثل خللا كبيرا في الدعوة إلىٰ ذلك الأمر العظيم.

الأصل الخامس: ليس كل قضية توحيدية مقدمة علىٰ غيرها، ومعنىٰ ذلك: أنه يجب علىٰ الداعية أن يدرك بأن بعض المسائل الخارجة عن دائرة التوحيد هي أهم وأعلىٰ قدرا في دين الله تعالىٰ.

فإذا ثبت أن بعض ما يدخل في دائرة التوحيد قد يكون من الفروع أو من الأمور الظنية، أو من الأمور المنافية لكمال التوحيد وليس لأصله، فإن بعض قضايا الديم الأخرىٰ مما لا يدخل في دائرة التوحيد قد يكون من الأصول أو من القطعيات أو مما فعله الخروج من الدين.

ومن الأمثلة علىٰ ذلك لو أن إنسانا كان تاركا للصلاة، ومع ذلك يقع في الحلف بغير الله أو التعلق بالنجوم والكواكب علىٰ أنها أسباب مقدرة من الله.

فالواجب في هذه الحالة أن يُدعىٰ من حيث الأصل إلىٰ الالتزام بالصلاة قبل دعوته إلىٰ ترك الحلف بغير الله؛ لأن شأن الصلاة أعظم وأجل في دين الله، فتركها يعد كفرا مخرجا من الملة عند كثير من العلماء، وأما الحلف بغير الله أو التعلق بالنجوم علىٰ أنها أسباب فليست كفرا مخرجا من الملة.

الأصل السادس: قد تؤخر الدعوة إلىٰ التوحيد لمصلحة الدعوة إليه، ومعنىٰ هذا الأصل: أنه مع القول بأن الواجب أن يبدأ الداعية بالدعوة إلىٰ التوحيد وعبادة الله تعالىٰ إلا أن بعض الظروف قد تضطره إلىٰ تأخير ذلك وتقديم غيره عليه مما يساعد علىٰ قبول دعوة التوحيد، كأن يشتغل الداعية

بإصلاح العلاقة بينه وبين الواقعين في الشرك ليدعوهم بعد ذلك إلىٰ التوحيد، وكأن يقدم الدعوة إلىٰ ترك بعض العادات القبيحة ليتمهد الطريق أمامه للدعوة إلىٰ ترك الشرك الأكبر، ونحو ذلك، ويزيد من وضوحه الأصل التالي:

الأصل السابع: يجب الحرص علىٰ كل ما يؤدي إلىٰ قبول الدعوة إلىٰ التوحيد، ومعنىٰ هذا الأصل أنه ليس المطلوب من الداعية أن يقوم بالدعوة إلىٰ التوحيد فقط، ويسقط الوجوب عنه، وإنما المطلوب أن يسلك كل طريق يؤدي إلىٰ انتفاع الناس بدعوته ويجعلهم يتمسكون بالتوحيد ويبتعدون عن الشرك.

لا ريب أنه ليس مطلوبا من الداعية أن يدخل الناس في التوحيد، ولكن أيضا ليس مطلوبا منه مجرد الدعوة، وإنما لا بد من الالتزام بكل ما يؤدي إلىٰ قبولها والانتفاع بها.

وقد ذكر جملة من العلماء أنه يجب علىٰ الداعية أن يبدأ بما يمكن قبوله، وبما يمكنه فهمه حتىٰ لا ينفر الناس عند الدعوة، وجعلوا ذلك من الحكمة التي أُمر بها الدعاة، يقول السعدي: «من الحكمة الدعوة بالعلم لا بالجهل والبداءة بالأهم فالأهم، وبالأقرب إلىٰ الأذهان والفهم، وبما يكون قبوله أتم، وبالرفق واللين»[1].

فإن قيل: يشكل علىٰ هذا ما سبق ذكره من أن بعض الطوائف والجماعات نازعوا في أولية الدعوة إلىٰ التوحيد بتقديم غيرها عليها.

---

(١) تيسير الكريم الرحمن (٤٥٢).

قيل: هذا ليس مشكلا؛ لأن البحث هنا عن الحالات الاستثنائية التي يجب أن تراعىٰ في الدعوة إلىٰ التوحيد، وأما ما قرره أولئك فهو أشبه بالأصل المطرد عندهم.

الأصل الثامن: أساليب الدعوة إلىٰ التوحيد والمداخل إليها تختلف باختلاف الظروف والأحوال، والمراد بهذا الأصل أنه ليس للدعوة إلىٰ التوحيد وسيلة واحدة أو مدخل متحد يطبق في كل البلدان والأزمان، وإنما لكل بلد وزمن وسيلة تناسبه، وكذلك له مدخل يناسبه، فالشعوب الاشتراكية لها وسيلة تناسبها في الدعوة ومدخل من المعارف والأحوال تناسبها، وكذلك الحال في الشعوب الرأسمالية، والشعوب الخرافية لها وسيلة تناسبها في الدعوة، وللنفوذ إلىٰ دعوتهم والتأثير فيهم مدخل يناسبهم.

وقد نبه السعدي إلىٰ أن هذا المعنىٰ داخل في الأمر بالحكمة، حيث يقول: «﴿بِٱلۡحِكۡمَةِ﴾، أي: كل أحد علىٰ حسب حاله وفهمه وقوله وانقياده»[1]، ويدل عليه حديث بعث معاذ إلىٰ اليمن، فإن مما تضمنه الإشارة إلىٰ اختلاف طبائع المدعوين إلىٰ الإسلام في تفكيرهم ونفوسهم.

ويقول ابن القيم: «قال تعالىٰ: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥] فذكر سبحانه مراتب الدعوة وجعلها ثلاثة أقسام، بحسب حال المدعو، فإنه إما أن يكون طالبا للحق راغبا فيه محبا له مؤثرا له علىٰ غيره إذا عرفه، فهذا يدعىٰ بالحكمة، ولا يحتاج إلىٰ موعظة ولا جدال، وإما أن يكون معرضا مشتغلا بضد الحق، ولكن لو عرّفه عرَفه وآثره واتبعه، فهذا يحتاج مع الحكمة إلىٰ

(١) تيسير الكريم الرحمن (٤٥٢).

الموعظة بالترغيب والترهيب، وإما أن يكون معاندا معارضا، فهذا يجادل بالتي هي أحسن»[١].

ومما يدل علىٰ هذا الأصل أن كل نبي يبعث بلسان قومه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، والمراد باللسان هنا اللغة التي يتحدث بها قوم النبي[٢]، ومما يدخل في معنىٰ اللسان كل ما يؤدي إلىٰ قبول دعوة التوحيد ويساعد علىٰ الاقتناع بها قياسا عليه وعلىٰ الحكمة التي ذكرت في الآية، وهي البيان والإيضاح.

الأصل التاسع: الاشتغال بتقرير أدلة التوحيد ومقوياته في النفوس أولىٰ من الاشتغال بنقد مظاهر الانحراف عنه، ومعنىٰ هذا الأصل: أن أقوىٰ ما يؤثر في تمسك الناس بالتوحيد وأشد ما يزيد إقبالهم عليه الاشتغال بالبراهين والشواهد الدالة علىٰ صحته ومحاسنه، فقوة الإقناع بالتوحيد تقوم علىٰ بيان حقيقته وتكثيف الحديث عن أدلته وشواهده، فالناس في حاجة إلىٰ أن تعلق قلوبهم بالله تعالىٰ بكماله وجوده وعطائه، فإن ذلك من أقوىٰ السبل التي تصرفهم عن التعلق بالمخلوقين والتوجه إليهم.

فكثير من عوام المسلمين ليس لديهم شبهات حول الاستغاثة بغير الله، وإنما لديهم إلف وتقليد وجهل وغفلة.

ومن أفضل السبل في إقناعهم بترك ما هم واقعون فيه: تكثيف الحديث عن فضل دعاء الله وفضل التعلق به ومناجاته، وجمع أكبر قدر ممكن من الأخبار والآثار التي فيها بيان لتعلق الصحابة والأئمة بالله تعالىٰ وبدعائه ومناجاته، وبثه بينهم.

---

(١) الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة (٤/ ١٢٧٦).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري (١٣/ ٥٩٢) ,

وكذلك جمع أكبر قدر ممكن من القصص والأخبار الصحيحة التي فيها ذكر لاستجابة الله تعالىٰ لدعاء الداعين وتفريج كرباتهم، وبثه بينهم.

فهذه البناءات الإيمانية من أقوىٰ ما يساعد عوام المسلمين علىٰ الانصراف عما هم واقعون فيه من انحراف في التعلق بغير الله تعالىٰ.

ولكن كثيرا من الدعاة إلىٰ التوحيد يغفلون عن هذا المعنىٰ، فترىٰ حديثهم عن الانحراف عن التوحيد ومظاهره أكثر من حديثهم عن معالم التوحيد وشواهده ومقوياته في النفوس.

ولا يراد بهذا الأصل تقليل أهمية الحديث عن مظاهر الانحراف عن التوحيد وضرورة الرد عليها، وإنما المقصود بيان الموازين المحققة للدعوة الصحيحة.

وهذا الأصل هو الموافق لطريقة القرآن الكريم في الدعوة إلىٰ التوحيد، فإن ذكر الأدلة الدالة علىٰ تعظيم الله وحبه وإجلاله والتعلق به في القرآن من ذكر الأدلة الدالة علىٰ بطلان عبادة الأصنام وإثبات نقصها.

الأصل العاشر: لا تتم الدعوة إلىٰ التوحيد إلا بالجواب عما يعارضها، ومعنىٰ هذا الأصل: أن التوحيد له في كل البلدان والأزمان شبهات وعقبات تقف في طريقه عند المخالفين له، فلا بد للداعية أن يقوم بتقديم الجواب النافع الصحيح عن كل ذلك.

وما يقف في طريق التوحيد يتنوع بتنوع المخالفين، فالمخالف الاشتراكي لديه من الشبهات والعقبات ما يناسب حاله، والمخالف العلماني لديه من الشبهات والعقبات ما يناسب حاله، وكذلك الحال في كل المخالفين من أصحاب الأديان وغيرهم، كالهندوسية والبوذية واليهودية والنصرانية والأمم الخرافية.

فلا بد للداعية إلىٰ التوحيد أن يدرك طبيعة القوم الذين سيدعوهم إلىٰ التوحيد، ويتعرف ما عندهم من شبهات وعقبات، حتىٰ يستعد لهم ويسلك المسالك الصحيحة في إقناعهم، ويدل علىٰ هذا الأصل حديث بعث معاذ إلىٰ اليمن.

ويدل عليه الأمر بالحكمة في الدعوة إلىٰ الله تعالىٰ، فإن مقتضىٰ الحكمة أن يذكر من العلم ودف الباطل ما يناسب حال المدعو كما سبق بيانه.

وليس المراد بهذا الأصل أن يجيب الداعية علىٰ كل ما يمكن أن يرد في طريق التوحيد من شبهات واعتراضات، فإن هذا لا حد له، وما تنتجه العقول البشرية من أنواع السفسطة والشكوك لا حصر له، وإنما المقصود الجواب علىٰ أصول ما يمكن الاعتراض به، وأصول ما يكون نقده معينا علىٰ قبول دعوة التوحيد.

الأصل الحادي عشر: أن أولية الدعوة إلىٰ التوحيد لا تعني توحيدها، ومعنىٰ ذلك أن الداعية لا يجب عليه أن يقتصر في دعوته علىٰ التوحيد فقط، ولا يحدثهم في شيء آخر، وإنما يصح له أن يدعوهم إلىٰ ما يراه مناسبا لإصلاح حالهم من مكارم الأخلاق والأعمال وفاضلها.

ويدل علىٰ هذا الأصل قوله تعالىٰ: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٨٥]، فقد جمع نبي الله شعيب عليه السلام في دعوته لقومه إلىٰ التوحيد الدعوة إلىٰ أمور أخرىٰ.

ومما يدل علىٰ ذلك ما كان معروفا عند الصحابة وكفار قريش من أن النبي ﷺ كان يدعوهم إلىٰ عدد من المعاني غير التوحيد، فحين سأل هرقل أبا سفيان عن دعوة النبي ﷺ قال: «**يقول: اعبدوا الله وحده، ولا تشركوا به شيئا، واتركوا ما يقول آباؤكم، ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة**»(١).

فإن قيل: يشكل علىٰ هذا الأصل حديث معاذ رضي الله عنه، وفيه: «**فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة**»(٢).

قيل: هذا ليس مشكلا؛ لأن المراد بهذا الحديث بيان ترتيب ما يقبل منهم، وليس بيان ما يذكر لهم في الدعوة وما يدعون إليه، فإن الكفار إذا أرادوا الدخول في الإسلام لا يقبل منهم قبول الصلاة قبل قبول الشهادتين، وهكذا، ففرق بين مقام الدعوة ومقام ترتيب الاستجابة منهم.

الأصل الثاني عشر: أن أولية التوحيد لا تنافي التخصص الدعوي، ومعنىٰ هذا الأصل: أنه مع الإقرار بأن التوحيد يجب أن يكون هو المقدم في الدعوة إلا أنه يجوز لبعض الدعاة من المسلمين أن يتخصصوا في الدعوة إلىٰ شيء من أمور الدين، ويكون هو مجال دعوتهم، ومما يُعرفون به، وكونهم يتخصصون في ذلك المجال لا يعني أنهم ينكرون أولية التوحيد أو أهميته.

وهذا المعنىٰ أشبه شيء بالتخصصات العلمية، فلا شك أن الأمة في حاجة شديدة إلىٰ علم التوحيد، تقوية وتصحيحا، وطلبه والتخصص فيه

---

(١) رواه البخاري (٧).

(٢) سيأتي تخريجه.

أولىٰ من غيره من حيث الأصل، ومع ذلك لم يقل أحد من العلماء إنه لا يجوز التخصص في طلب العلوم الأخرىٰ، وأن هذا التخصص ينافي أولية علم التوحيد وأهميته، فكذلك الحال في الدعوة إلىٰ التوحيد.

الأصل الثالث عشر: لا بد من معالجة كل ما ينافي التوحيد، فإن الأمور المناقية للتوحيد واسعة جدا، فلا بد من الحرص علىٰ معالجتها كلها، فالانحرافات المنافية للتوحيد في أصله أو كماله ليست خاصة بتوحيد الألوهية، بل هي شاملة لأنواع التوحيد كلها، وما كان منها متعلقا بتوحيد الألوهية ليس خاصا بانحرافات القبوريين، بل هي شاملة لأنواع أخرىٰ من الانحرافات، فعدد من المسلمين ليس لديه انحراف متعلق بالقبور، ولكن لديه انحرافات أخرىٰ منافية لكمال التوحيد أو لأصله.

ومن أنواع القصور الدعوي أن بعضهم نتحصر عنده مظاهر الانحراف في التوحيد في نطاق ضيف، فترىٰ دعوته وتعليمه لا يتوجه إلا إلىٰ نوع منها، مع أن ثمة أنواعا أخرىٰ، ربما هو نفسه يكون واقعا فيها لا يلتف إليها ولا يحرص علىٰ إصلاحها.

التعليق علىٰ النصوص التي ذكرها المؤلف:

ذكر المؤلف في هذا الباب ثلاثة نصوص: آية وحديثين.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يُوسُف: ١٠٨].

قوله تعالىٰ: «هذه سبيلي»، أي: هذه طريقتي ومسلكي في الدعوة.

قوله تعالىٰ: «إلىٰ الله»، هذا القول يتضمن معنيين:

الأول: بيان مجال الدعوة، وأنه دعوة إلىٰ الله وتوحيده وعبادته وحده

دون ما سواه وليست دعوة إلىٰ غيره أو إلىٰ شيء من أمور الدنيا، **والثاني**: بيان الغرض من الدعوة وأنه لأجل الله تعالىٰ والإخلاص في طلب ما عنده، لا يراد به رياء ولا حظ من الدنيا.

قوله تعالىٰ: «علىٰ بصيرة»، أي: علىٰ علم ومعرفة ويقين، والعلم في الدعوة يشمل أمورا متعددة، منها: العلم بالأمر المدعوّ إليه، والعلم بحال الداعي، والعلم بواقع الدعوة والطريقة المناسبة له.

فتضمنت هذه الآية شرطين من شروط الدعوة إلىٰ الله تعالىٰ: الإخلاص، والعلم بجهاته المتعددة في الدعوة.

قوله: «وسبحان الله وما أنا من المشركين»، تنزيه لله تعالىٰ وإعلان للبراءة من الشرك ومن موالاة المشركين، وهذا فيه تأكيد لغرض الدعوة وأنه إلىٰ عبادة الله لا عبادة غيره.

النص الثاني: عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذا إلىٰ اليمن قال: إنك تأتي قوما من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله -وفي رواية: إلىٰ أن يوحدوا الله- فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد علىٰ فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»[(١)].

قوله: «لما بعث معاذا إلىٰ اليمن»، إرسال معاذ إلىٰ اليمن كان متأخرا من البعثة النبوية، فقيل: كان سنة عشر قبل حجة الوداع وهو ظاهر صنيع

---

(١) أخرجه البخاري (٤٣٤٧)، (٧٣٧٢)، ومسلم (١٩).

البخاري في صحيحه، وقيل: كان في أواخر سنة تسع، وقيل: كان سنة ثمان، وقيل غير ذلك(١).

قوله: «إنك تأتي قوما أهل كتاب»، المقصود هنا اليهود والنصارىٰ، فقد كان لهم وجود في اليمن في ذلك الزمان، وهذا القول تنبيه من النبي ﷺ لمعاذ بأن يأخذ استعداده لكون أهل الكتاب أعلم في الجملة من غيرهم من عبدة الأوثان، فلا بد من التهيئة والاستعداد لذلك.

قوله: «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»، أمره بأن يبدأ بدعوة أهل الكتاب إلىٰ التوحيد وإفراد الله تعالىٰ بالعبادة قبل كل شيء من أعمال الإسلام الأخرىٰ.

وفي رواية جاء ذكر الدعوة إلىٰ الإيمان بنبوته ﷺ، وفيها: **«ادعهم إلىٰ شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله»**(٢).

وهذا الأمر كما أنه دال علىٰ وجوب الدعوة إلىٰ التوحيد، فهو دال في الوقت نفسه علىٰ وجوب الابتداء بها، فتعلق الوجوب في دعوة التوحيد بأمرين: بأصلها وتقديمها.

وفيه تنبيه للداعية المسلم علىٰ أن الواجب عليه أن يبدأ بعرض الحق الذي عنده والدعوة إليه، ولا يجعل بدايته الاهتمام بشبهات المخالفين واعتراضاتهم، فالمقدم في الدعوة من حيث الأصل بيان الحق وبيان أدلته، ثم بعد ذلك يكون الوقوف مع الشبهات والاعتراضات.

وهذا الحديث من أدلة أهل السنة والجماعة علىٰ أن أول واجب علىٰ

---

(١) انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر (٣/ ٤٣٧).

(٢) رواه البخاري (١٣٩٥)، ومسلم (١٩).

المكلف من حيث الأصل عبادة الله تعالىٰ والإيمان به[١]، وقد يكون الواجب غير ذلك بناء علىٰ حال المكلف، وليس أول واجب النظر أو المعرفة أو الشك، وغيرها من الأقوال المذكورة عند علماء الكلام.

وقد اختلفت الرواية في التعبير عن أول ما أمر النبي ﷺ معاذا أن يبدأ به، ففي بعضها أنه قال له: «فادعهم إلىٰ أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله»، وفي بعضها أنه قال له: **«فأول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا ذلك»**، وفي رواية أنه قال له: **«إلىٰ أن يوحدوا الله، فإذا عرفوا ذلك»**، ولا منافاة بينها، فالمراد بعبادة الله توحيده سبحانه وإفراده، وتوحيده هو معنىٰ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله[٢].

وجملة هذه الروايات تدل علىٰ أنه لا يشترط في الدخول في الإسلام التصريح بالبراءة من الشرك والتصريح بالكفر بالطاغوت، وإنما يكفي التصريح بالشهادة، فكل من نطق بالشهادة قاصدا لمعناها فإنه يثبت له الإسلام الحكمي، ثم بعد ذلك يعرف بما يجب في الإسلام، ومنه البراءة من الطاغوت وغيره، فإن لم يتبرأ يحكم بردته وخروجه من الإسلام.

وقوله: «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»، فيه دليل ظاهر علىٰ أن وصف الإسلام يثبت للكافر الأصلي بالنطق بالشهادة علىٰ جهة الإقرار والتصديق، ولا يشترط فيه شيء غير ذلك، خلافا لمن اشترط شروطا؛ لأن النبي ﷺ أمر معاذا أن يأمر أهل اليمن بذلك، وكان ﷺ يطلب من المشركين أن يقولوا تلك الكلمة كما قالها لعمه ولغيره، وكذلك قوله ﷺ: **«أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله،**

---

(١) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي (١/ ١٨٢).

(٢) انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر (٣/ ٤٣٧).

وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم علىٰ الله»[١]

وفيه دليل أيضا علىٰ أنه لا بد من حيث الأصل من لفظ الشهادة، أي: إنه يجب علىٰ الكافر أن ينطق بلفظ لا إله إلا الله، إذا قصد الدخول في الإسلام، يقول النووي: «اتفق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين علىٰ أن المؤمن الذي يحكم بأنه من أهل القبلة ولا يخلد في النار لا يكون إلا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقادا جازما خاليا من الشكوك ونطق بالشهادتين، فإن اقتصر علىٰ إحداهما لم يكن من أهل القبلة أصلا، إلا إذا عجز عن النطق لخلل في لسانه، أو لعدم التمكن منه لمعاجلة المنية، أو لغير ذلك»[٢].

ومما يدل علىٰ أن وصف الإسلام يثبت للكافر الأصلي بكل قول يدل علىٰ الإقرار بالإسلام، سواء كان القول بالشهادة أو بما يدل علىٰ معناها؛ إن كان ثمة مسوغ لذلك كالجهل أو عدم التحقق من الحال حديث المقداد بن عمرو، قال للنبي ﷺ: «أرأيت إن لقيت رجلا من الكفار فاقتتلنا، فضرب إحدىٰ يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذ مني بشجرة، فقال: أسلمت لله، أأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ فقال رسول الله ﷺ: **لا تقتله**. فقال: يا رسول الله إنه قطع إحدىٰ يدي، ثم قال ذلك بعدما قطعها؟ فقال رسول الله ﷺ: **لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال»**[٣].

---

(١) رواه البخاري (٢٥).

(٢) شرح صحيح مسلم (١/ ١٤٩).

(٣) رواه البخاري (٤٠١٩).

ومما يدل علىٰ ذلك حديث: «بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلىٰ بني جذيمة، فدعاهم إلىٰ الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا، فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر، ودفع إلىٰ كل رجل منا أسيره، حتىٰ إذا كان يومٌ أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره، فقلت -أي: عبد الله بن عمر-: والله لا أقتل أسيري، ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتىٰ قدمنا علىٰ النبي ﷺ فذكرناه، فرفع النبي ﷺ يده فقال: «**اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين**»[١].

وذكر بعض الفقهاء بأن كتابة الشهادة تكفي في إثبات الإسلام للكافر، يقول ابن النجار: «وإن كتب كافر الشهادتين صار مسلما، ولو قال الكافر أسلمت أو أنا مسلم أو أنا مؤمن صار مسلما»[٢].

وبحث العلماء مسألة: ما إذا تلفظ الكافر بلفظ غير لفظ الشهادة فقال مثلا: لا إله إلا الرحمن أو إلا الملك، فهل يقبل منه؟ علىٰ أقوال متعددة[٣]، والأقرب أنه يقبل منه ما لم يظهر منه ما يدل علىٰ أنه يقصد معنىٰ باطلا.

وأما ثبوت وصف الإسلام للكافر الأصلي بالفعل، بحيث إن الكافر يقوم بفعل يعد من خصائص الإسلام، كالصلاة مثلا أو الصيام أو غيرها، ففيه خلاف بين العلماء علىٰ أقوال:

القول الأول: أن ذلك غير مقبول؛ لأنه لم يرد عن النبي ﷺ إلا النطق بالشهادة أو ما فيه معناها، فدل ذلك علىٰ أنه لا يقبل غيرها.

---

(١) رواه البخاري (٤٣٣٩).

(٢) منتهىٰ الإرادات مع شرحه للبهوتي (٣/ ٤٠١).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١٣/ ٣٥٩).

القول الثاني: أن ذلك مقبول في الصلاة دون غيرها، يقول القرطبي: «الكفر يكون بكل ما يناقض التصديق والمعرفة؛ وإن كان الإيمان لا يكون إلا بلا إله إلا الله دون غيره من الأقوال والأفعال إلا في الصلاة. قال إسحاق بن راهويه: ولقد أجمعوا في الصلاة علىٰ شيء لم يجمعوا عليه في سائر الشرائع؛ لأنهم بأجمعهم قالوا: من عُرف بالكفر ثم رأوه يصلي الصلاة في وقتها حتىٰ صلىٰ صلوات كثيرة، ولم يعلموا منه إقرارا باللسان أنه يحكم له بالإيمان، ولم يحكموا له في الصوم والزكاة بمثل ذلك»(١).

القول الثالث: أنه يثبت له الإسلام بكل فعل من خصائصه، يقول ابن تيمية: «هنا مسائل تكلم الفقهاء فيها، فمن صلىٰ ولم يتكلم بالشهادتين، أو أتىٰ بغير ذلك من خصائص الإسلام ولم يتكلم بها؟ والصحيح أنه يصير مسلما بكل ما هو من خصائص الإسلام»(٢).

والصحيح القول الثالث، فكل من فعل فعلا من خصائص الإسلام وهو قاصد دخوله والتصديق به فإنه يكفي في إثبات وصف الإسلام له حكما، ثم ينظر في حاله بعد ذلك.

فائدة:

ذكر ابن حجر أن بعض العلماء استدل بهذا الحديث علىٰ أنه لا يشترط البراءة من الأديان الأخرىٰ في ثبوت الإسلام للمعين.

ورد عليه بأن اعتقاد الشهادتين يستلزم ترك الاعتقاد الباطل ودعوىٰ النبوة لغير الأنبياء المرسلين من عند الله تعالىٰ(٣).

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (٨/ ٢٠٧)، وانظر: المغني، ابن قدامة (١٢/ ٢٩٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٤)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٣٣٠).

(٣) انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري (٣/ ٤٣٧).

قوله: «فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد علىٰ فقرائهم»، المراد بالصدقة هنا الزكاة المفروضة، والصدقة تطلق في النصوص الشرعية ويراد بها واحد من أمرين:

الأول: الزكاة الواجبة، كما في هذا الحديث، والثاني: التبرع المستحب، كما في قوله ﷺ: **«الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملآن -أو تملأ- ما بين السماوات والأرض، والصلاة نور، والصدقة برهان»**[١].

قوله: «وترد علىٰ فقرائهم»، خرج مخرج الغالب، والقاعدة أن ما خرج مخرج الغالب لا يعتبر مفهومه[٢]، وبناء عليه فليس المراد من الحديث حصر صرف الزكاة علىٰ الفقراء فقط، وإنما يشمل الأصناف السبعة المعروفة في مصارف الزكاة؛ لأن ذكر الفقراء هنا إنما جاء لأنهم غالب من تصرف إليهم الزكاة.

قوله: «وإياك وكرائم أموالهم»، أي: نفائس أموالهم وأعلاها قيمة، والكرائم جمع كريمة بمعنىٰ نفيسة.

قوله: «واتق دعوة المظلوم»، هذا نهي عن الظلم من أصله وليس تحذيرا من دعاء المظلوم فقط، والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، فهو معنىٰ أوسع من الاعتداء علىٰ أموال الناس، فالعقوق للوالدين يدخل في الظلم؛ لأنه وضع للشيء في غير موضعه، وغيبة المسلم تدخل في الظلم؛ لأنها وضع الشيء في غير موضعه.

---

(١) رواه مسلم (٤٥٤).

(٢) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٣/ ٩٩٣)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٨٩٤).

وبناء عليه، فيدخل في المظلوم الذي تستجاب دعوته كل من وقع عليه شيء لا يستحقه، فالأب الذي وقع عليه العقوق يعد مظلوما، والمسلم الذي وقعت عليه الغيبة يعد مظلوما وهكذا، وهذا معنىٰ لطيف لا بد من اعتباره.

قوله: «**فإنه ليس بينها وبين الله حجاب**»، أي: إنها مقبولة عند الله وليس لها صارف، وإن كان المظلوم عاصيا، كما في حديث: «**دعوة المظلوم مستجابة، وإن كان فاجرا، ففجوره علىٰ نفسه**»[(١)]، وفي بعض الروايات حتىٰ ولو كان كافرا، : «**اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافرا؛ فإنه ليس دونها حجاب**»[(٢)].

ولكن قال ابن العربي: «إلا أنه وإن كان مطلقا فهو مقيد بالحديث الآخر أن الداعي علىٰ ثلاث مراتب؛ إما أن يعجل له ما طلب، وإما أن يدخر له أفضل منه، وإما أن يدفع عنه من السوء مثله. وهذا كما قيد مطلق قوله تعالىٰ: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢]، بقوله تعالىٰ: ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ﴾ [الأنعام: ٤١]»[(٣)]، ومعنىٰ كلامه أن الوعد المحقق للمظلوم مطلق الإجابة وليس إعطاءه ما طلب كما هو الحال في المضطر وغيره.

---

(١) أخرجه أحمد (٨٧٩٥)، وقال ابن حجر: إسناده جيد (٣/ ٤٣٩)، وانظر: صحيح الجامع، الألباني (١١٩، ٣٣٨٢).

(٢) رواه الضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (٢٧٤٨).

(٣) عارضة الأحوذي (٣/ ٩٨).

تنبيه:

لم يذكر في الحديث الدعوة إلىٰ الصيام والحج، وكذلك الحال في عدد من الأحاديث المشابهة له، وقد اختلف العلماء في تعليل ذلك علىٰ أقوال متعددة، منها[1]:

القول الأول: أن ذلك اختصار من بعض الرواة.

ولكن هذا القول غير صحيح؛ لأنه يفضي إلىٰ عدم الوثوق في كثير من الأحاديث المروية عن النبي ﷺ.

القول الثاني: أن ذلك بحسب نزول الفرائض.

ولكن هذا القول مشكل؛ لأن الصيام فرض في زمن متقدم.

القول الثالث: أن الصيام والحج ليسا واجبين في كل الأحوال وعلىٰ كل المسلمين البالغين.

القول الرابع: أن الصوم والحج كالفرعين للأركان السابقة، فالشهادة جانب اعتقادي، والصلاة جانب عملي، والزكاة جانب مالي، فأغنىٰ ذكرها عن غيرها؛ لأن الصيام والحج لا يخرجان عن تلك الجوانب.

ووجه الشاهد من الحديث علىٰ مقصود المؤلف من الباب من جهتين:

الأولىٰ: أن النبي ﷺ اهتم بالدعوة إلىٰ التوحيد وأرسل الرسل في ذلك، **والثانية**: أن النبي ﷺ أمر بالابتداء بالدعوة إلىٰ التوحيد، وجعلها أول واجب.

النص الثالث: عن سهل بن سعد رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: «لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله،

---

(١) انظر: الإيمان الأوسط، ابن تيمية (٥٤٢)، وفتح الباري، ابن حجر (٣/ ٤٤٠).

يفتح الله علىٰ يديه. فبات الناس يدوكون ليلتهم، أيهم يعطاها؟ فلما أصبحوا غدوا علىٰ رسول الله ﷺ كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: أين علي بن أبي طالب؟ فقيل: هو يشتكي عينيه. قال: فأرسلوا إليه، فأتي به، فبصق في عينيه ودعا له، فبرأ كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية، قال: انفذ علىٰ رسلك حتىٰ تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلىٰ الإسلام، وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله تعالىٰ فيه، فوالله لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم»(١).

قوله: «**يوم خيبر**»، أي: وقت غزوة خيبر، وكانت في السنة السادسة من الهجرة.

قوله: «**لأعطين الراية**»، أي: اللواء الذي يحمله قائد الجيش أو من ينوب عنه.

قوله: «**يحب الله رسوله ويحبه الله ورسوله**»، هذه فضيلة عظيمة جدا لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، فأي فخر أعظم من أن يشهد النبي ﷺ لرجل بأن الله تعالىٰ يحبه ورسوله؟!

ومع هذا الشرف الكبير إلا أن هذا الوصف ليس خاصا بعلي رضي الله عنه، يقول ابن تيمية: «هذا الحديث أصح ما روي لعلي من الفضائل، أخرجاه في الصحيحين من غير وجه، وليس هذا الوصف مختصا بالأئمة ولا بعلي؛ فإن الله ورسوله يحب كل مؤمن تقي وكل مؤمن تقي يحب الله ورسوله؛ لكن هذا الحديث من أحسن ما يحتج به علىٰ النواصب الذين يتبرؤون منه

---

(١) أخرجه البخاري (٢٩٧٥)، ومسلم (٢٤٠٧).

ولا يتولونه ولا يحبونه، بل قد يكفرونه أو يفسقونه كالخوارج؛ فإن النبي ﷺ شهد له بأنه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله.

لكن هذا الاحتجاج لا يتم علىٰ قول الرافضة الذين يجعلون النصوص الدالة علىٰ فضائل الصحابة كانت قبل ردتهم؛ فإن الخوارج تقول في علي مثل ذلك، لكن هذا باطل، فإن الله ورسوله لا يطلق هذا المدح علىٰ من يعلم أنه يموت كافرا»[(١)].

قوله: «يفتح الله علىٰ يديه»، أي: إن الله سيحقق النصر والفتح علىٰ يدي ذلك الرجل الذي يحبه الله ورسوله.

قوله: «فبات الناس يدوكون ليلتهم»، أي: أخذ الناس في ليلتهم تلك يتكلمون ويتباحثون من الذي سيعطىٰ الراية، والبيات والبيتوتة: هو المكث في الليل، سواء كان معه نوم أم لم يكن معه، والدوك: الخوض.

قوله: «فقيل له: هو يشتكي عينيه»، أي: إن عليا مريض في عينه، وفي صحيح مسلم: أنه كان يشتكي من الرمد.

قوله: «انفذ علىٰ رسلك»، أي: امض وسر علىٰ هون ويسر ورفق.

قوله: «حتىٰ تنزل بساحتهم»، أي: سر حتىٰ تنزل بفناء أرضهم ومكانهم الذي هم فيه.

قوله: «ثم ادعهم إلىٰ الإسلام، وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله تعالىٰ فيه»، أي: ادعهم أولا إلىٰ عبادة الله تعالىٰ وحده والإقرار بتفرده سبحانه بالتوحيد، فإن أجابوا لذلك، وأقروا بالتوحيد أخبرهم بشعائر الإسلام الأخرىٰ الواجبة عليهم، كالصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها.

---

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ٤٤).

وقد أثار العثيمين مسألة حاصلها: هل يلزم الداعية أن يخبر الكافر الأصلي بما يجب عليه في الإسلام قبل إعلان قبوله له أم لا؟ وقال في جوابها: «هذه المسألة يتردد الإنسان فيها: هل يخبرهم بما يجب عليهم من حق الله في الإسلام قبل أن يسلموا أو بعده؟ فإذا نظرنا إلىٰ ظاهر حديث معاذ وحديث سهل هذا؛ فإننا نقول: الأولىٰ أن تدعوه للإسلام، وإذا أسلم تخبره. وإذا نظرنا إلىٰ واقع الناس الآن، وأنهم لا يسلمون عن اقتناع؛ فقد يسلم، وإذا أخبرته ربما يرجع، قلنا: يخبرون أولا بما يجب عليهم من حق الله فيه؛ لئلا يرتدوا عن الإسلام بعد إخبارهم بما يجب عليهم، وحينئذ يجب قتلهم لأنهم مرتدون. ويحتمل أن يقال: تترك هذه المسألة للواقع، وما تقتضيه المصلحة من تقديم هذا أو هذا»[1].

قوله: «فوالله لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من حُمْر النَّعَم»، المراد بالهداية هنا هداية التوفيق لا هداية الإرشاد والدلالة، والمراد بحمْر النعم: الإبل الحُمْر، وهي أنفس أموال العرب وأعلاها، والمراد بهذا أنه خير من أن تكون لك تلك الإبل فتتصدق بها في سبيل الله.

ومعنىٰ الحديث أن توفيق الله للمعين للدخول في الإسلام خير من أنفس أموال العرب لمن دعاه وحرص علىٰ هدايته.

وهل هذا الفضل خاص بالهداية إلىٰ دخول الإسلام أم هو عام لكل أنواع الهداية حتىٰ في حق المسلم العاصي؟ فيه احتمال، فقد يقال هو عام لعموم اللفظ، ولكون أمور الدين في جملتها خيرا من الدنيا وما فيها، ولهذا يقول الشيخ عبد العزيز بن باز: «لا مانع من أن يعم الحديث حتىٰ المسلم

(١) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (١/ ١٧١).

العاصي»[١]، وقد يقال: هو خاص بالهداية إلىٰ الدخول في الإسلام، لأن المقام الذي ورد فيه ذلك الفضل خاص بالكفار الأصليين[٢].

وقد استدل بهذا اللفظ من الحديث من ذهب من العلماء إلىٰ أن أفضل الأعمال الصالحة هي الأعمال التي فيها نفع متعدٍ، وهذه مسألة مشهورة، وفيها خلاف بين العلماء علىٰ أربعة أقوال:

الأول: ما سبق ذكره.

والثاني: أن أفضل الأعمال أشقها علىٰ النفس وأصعبها.

والثالث: أن أفضل الأعمال الزهد في الدنيا، والتجرد من ملاذها.

والرابع: أن أفضل الأعمال العمل علىٰ تحصيل مرضاة الله في كل حال بما يناسبه، فتختلف أفضلية الأعمال باختلاف الأحوال والظروف[٣].

ووجه الشاهد من هذا الحديث علىٰ مقصود الباب من جهتين:

الأولىٰ: الأمر بجعل الدعوة إلىٰ التوحيد مقدما علىٰ غيره لأهميته، **والثاني**: بيان فضل الدعوة إلىٰ التوحيد والإسلام وعظيم الأجر المترتب عليه.

قوله: «**خير لك من حمر النعم**»، هذا الفضل علىٰ جهة التقريب للكثرة وليس علىٰ جهة التحديد، وإلا فإن ذرة من نعيم الآخرة تساوي الدنيا وما فيها.

❋ ❋ ❋

---

(١) شرح كتاب التوحيد (٤٦).

(٢) انظر: القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (١/ ١٧٢).

(٣) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٦/ ٤١)، ومدارج السالكين، ابن القيم (١/ ١٠٦).

(٦)

بَابُ

تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله

مقصود المؤلف بهذا الباب بيان حقيقة التوحيد الشرعية، والتنبيه علىٰ جملة من الأغلاط التي وقع فيها المنحرفون في توحيد الألوهية، والمراد بالتوحيد في ترجمة الباب توحيد العبادة دون غيره.

يقول سليمان بن عبد الله في بيان وجه مناسبة الباب لما قبله: «لما ذكر المصنف في الأبواب السابقة التوحيد وفضائله، والدعوة إليه، والخوف من ضده الذي هو الشرك، فكأن النفوس اشتاقت إلىٰ معرفة هذا الأمر الذي خلقت له الخليقة، والذي بلغ من شأنه عند الله أن من لقيه به غفر له، وإن لقيه بملء الأرض خطايا، بين رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الباب أنه ليس اسما لا معنىٰ له، أو قولا لا حقيقة له، كما يظنه الجاهلون»[١].

قول المؤلف: «تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله»، اختلف الشراح في تحديد نوع العطف هنا، فقيل: العطف في ترجمة الباب من باب عطف الدال علىٰ المدلول، فشهادة أن لا إله إلا الله تدل علىٰ التوحيد، وهي معناه وأساسه. وقيل: العطف الشهادة علىٰ التوحيد من باب عطف الشيء علىٰ نفسه لتغاير اللفظ[٢].

وقد اهتم المؤلف بهذا الباب اهتماما خاصا، وذكر وجه الدلالة من النصوص التي ذكرها فيه وبين مقصوده من إيراد كل دليل منها.

---

(١) تيسير العزيز الحميد (١/٣٢٦).

(٢) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/٣٢٦)، وقرة عيون الموحدين، عبد الرحمن بن حسن (٤٤)، والتمهيد، صالح آل الشيخ (٦٢).

وتحقيق ما يريده المؤلف من النصوص التي أوردها في هذا الباب مهم جدا؛ لأن هناك اختلافا واسعا بين شراح كتاب التوحيد في بيان وجهه ومقصوده، وطفق عدد منهم يذكر دلالات لم يقصدها المؤلف، وإن كان بعضها صحيحا.

وأصول ما فسر به المؤلف حقيقة التوحيد في هذا الباب يرجع إلىٰ خمسة أمور، هي:

الأمر الأول: أن من أصول ما يدخل في التوحيد الدعاء، فمن صرفه لله فهو موحد، ومن صرفه لغيره فهو مشرك، واستدل المؤلف بقوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ [الإسراء: ٥٦، ٥٧].

يقول المؤلف في التعليق علىٰ نصوص الباب: «فيه أكبر المسائل وأهمها، وهي تفسير التوحيد، وتفسير الشهادة، وبينها بأمور واضحة، منها: آية الإسراء، بين فيها الرد علىٰ المشركين الذين يدعون الصالحين، ففيها بيان أن هذا هو الشرك الأكبر».

وممن وافق المؤلف في بيان وجه الشاهد من الآية ابن قاسم، حيث يقول: «فإذا كان دعاء الأولياء والصالحين شركا، عرفنا أن التوحيد هو دعاء الله وحده لا شريك له، فكان في هذه الآية تفسير التوحيد، وأنها دلت علىٰ أن دعوة الله وحده هي التوحيد، وهذا وجه مطابقة الآية للترجمة، وهو تفسير الشيء بضده»[١].

---

(١) حاشية كتاب التوحيد (٦٧).

الأمر الثاني: أن من أصول حقيقة التوحيد إفراد الله تعالىٰ بالطاعة، وأن من أطاع غير الله في التحليل والتحريم فهو واقع في الشرك، واستدل المؤلف علىٰ هذا الأمر بقوله تعالىٰ عن أهل الكتاب: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

يقول المؤلف في التعليق علىٰ هذه الآية: «بين فيها أن أهل الكتاب اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله، وبين أنهم لم يؤمروا إلا بأن يعبدوا إلها واحدا مع أن تفسيرها الذي لا إشكال فيه طاعة العلماء والعباد في المعصية لا دعاؤهم إياهم».

ويقول سليمان بن عبد الله في شرح مقصود المؤلف من الاستدلال بهذه الآية: «مراد المصنف رحمه الله بإيراد الآية هنا أن الطاعة في تحريم الحلال وتحليل الحرام، من العبادة المنفية من غير الله تعالىٰ، ولهذا فسرت العبادة بالطاعة، وفسر الإله بالمعبود المطاع، فمن أطاع مخلوقا في ذلك فقد عبده، إذ معنىٰ التوحيد، وشهادة أن لا إله إلا الله يقتضي إفراد الله بالطاعة، وإفراد الرسول بالمتابعة، فإن من أطاع الرسول ﷺ فقد أطاع الله، وهذا أعظم ما يبين التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله، لأنها تقتضي نفي الشرك في الطاعة، فما ظنك بشرك العبادة، كالدعاء والاستغاثة والتوبة وسؤال الشفاعة وغير ذلك من أنواع الشرك في العبادة»[1].

الأمر الثالث: أن مما يدخل في حقيقة التوحيد إفراد الله تعالىٰ بكمال المحبة، وأن من أحب غير الله مثلما يحب الله فهو واقع في الشرك، واستدل المؤلف بقوله تعالىٰ عن المشركين: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ

---

(١) تيسير العزيز الحميد بشرح كتاب التوحيد (١/ ٣٣٤).

ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

يقول المؤلف في التعليق علىٰ هذه الآية: «آية البقرة في الكفار الذين قال الله فيهم: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾، ذكر أنهم يحبون أندادهم كحب الله، فدل علىٰ أنهم يحبون الله حبا عظيما، ولم يدخلهم في الإسلام فكيف بمن أحب الند أكبر من حب الله؟! وكيف بمن لم يحب إلا الند وحده ولم يحب الله؟!».

ويقول سليمان بن عبد الله في بيان مقصود المؤلف: «مراده أن معنىٰ التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله، هو إفراد الله بأصل الحب الذي يستلزم إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له، وعلىٰ قدر التفاضل في هذا الأصل، وما ينبني عليه من الأعمال الصالحة يكون تفاضل الإيمان والجزاء عليه في الآخرة، فمن أشرك بالله تعالىٰ في ذلك، فهو المشرك، لهذه الآية»(١).

الأمر الرابع: أن حقيقة التوحيد لا بد فيها من البراءة من عبادة ما سوىٰ الله، ولا يكفي فيها مجرد الإقرار بعبادة الله، فلا بد من الجمع بين الأمرين؛ الإقرار والبراءة، كما في قول الله تعالىٰ عن نبيه إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الزخرف: ٢٦-٢٨].

وفي بيان المؤلف لوجه الاستدلال بهذه الآية علىٰ حقيقة التوحيد يقول: «ومنها: قول الخليل عليه السلام للكفار: ﴿إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا

(١) تيسير العزيز الحميد (١/ ٣٣٥).

﴿ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ فاستثنىٰ من المعبودين ربه. وذكر سبحانه أن هذه البراءة وهذه الموالاة هي تفسير شهادة أن لا إله إلا الله، فقال: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾».

الأمر الخامس: أن النطق بالشهادة والتوحيد لا يكفي وحده، وإنما لا بد من شروط، ومن أعظم تلك الشروط: الكفر بالطاغوت، وقد استدل المؤلف علىٰ هذا الأمر بقول النبي ﷺ: «**من قال لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دون الله، حرم دمه وماله، وحسابه علىٰ الله تعالىٰ**»[1].

وفي بيان المؤلف لوجه استدلاله بهذا الحديث يقول: «ومنها: قوله ﷺ: «**من قال: لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دون الله؛ حرم ماله ودمه، وحسابه علىٰ الله**»، وهذا من أعظم ما يبين معنىٰ (لا إله إلا الله)؛ فإنه لم يجعل التلفظ بها عاصما للدم والمال، بل ولا معرفة معناها مع لفظها، بل ولا الإقرار بذلك، بل ولا كونه لا يدعو إلا الله وحده لا شريك له، بل لا يحرم ماله ودمه حتىٰ يضيف إلىٰ ذلك الكفر بما يعبد من دون الله، فإن شك أو توقف؛ لم يحرم ماله ولا دمه».

ومجمل ما يتحصل من كلام المؤلف أن التوحيد حقيقة مركبة من الظاهر والباطن، وأنه لا بد فيه من الجمع بين الإقرار والأعمال الباطنة والظاهرة، وأنه لا يكفي فيه مجرد التلفظ بالشهادة وإنما لا بد من التزام الشروط التي لا بد منها في ثبوت وصف الإسلام وبقائه.

ونتيجة ذلك أن الشرك ليس راجعا إلىٰ الاعتقاد القلبي فقط، وإنما يكون بالأعمال الظاهرة، فمن صرف عبادة من العبادات الظاهرة لغير الله فقد وقع في الشرك.

---

(١) رواه مسلم (٢٣).

التعليق علىٰ النصوص التي ذكرها المؤلف:

ذكر المؤلف في هذا الباب خمسة نصوص:

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧].

ومعنىٰ هذه الآية: أن المعبودات التي يعبدها المشركون هي نفسها تقوم بعبادة الله تعالىٰ وتتذلل له وتطلب الوسيلة والقرب والزلفىٰ إليه سبحانه.

يقول ابن تيمية: «ليس ابتغاء الوسيلة إلىٰ الله المأمور بها في القرآن هو مجرد طلب الحوائج منه، فإن الكفار يطلبون حوائجهم منه، وهم مستحقون لعذابه، حيث لم يعبدوه ولم يطيعوا أمره مع طلبهم حوائجهم منه، بل الوسيلة إلىٰ الله هي التقرب إليه بفعل ما أمر به وترك ما نهىٰ عنه»[١].

وقد اختلفت أقوال مفسري السلف في تحديد المراد بتلك المعبودات التي تطلب الوسيلة والقربة إلىٰ الله، فقيل: الملائكة، وقيل: عيسىٰ وأمه وعزير، وقيل: الجن، وقيل غير ذلك[٢].

وكل هذه الأقوال حق، وهي شاملة لكل ما عبد من دون الله مما يتصور منه وقوع العبادة والتقرب إلىٰ الله فهو في الحقيقة يعبد الله ويتذلل له، فكيف يقصد بالعبادة؟! والسلف إنما يذكرون في تفاسيرهم بعض الأفراد علىٰ جهة التمثيل لا الحصر.

---

(١) تلخيص كتاب الاستغاثة (٢/ ٧٧٣).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١٤/ ٦٢٤).

«فالآية خطاب لكل من دعا دون الله مدعوا، وذلك المدعو يبتغي إلىٰ الله الوسيلة ويرجو رحمته ويخاف عذابه، فكل من دعا ميتا أو غائبا من الأنبياء والصالحين سواء كان بلفظ الاستغاثة أو غيرها، فقد تناولته هذه الآية، كما تتناول من دعا الملائكة والجن، ومعلوم أن هؤلاء كلهم يكونون وسائط فيما يقدره الله بأفعالهم، ومع هذا فقد نهىٰ الله عن دعائهم، وبين أنهم لا يملكون كشف الضر عن الداعين ولا تحويله، لا يرفعونه بالكلية، ولا يحولونه من موضع إلىٰ موضع، كتغيير صفته أو قدره، ولهذا قال: ﴿وَلَا تَحْوِيلًا﴾، فذكر نكرة تعم أنواع التحويل فكل من دعا ميتا أو غائبا من الأنبياء والصالحين، أو دعا الملائكة أو دعا الجن، فقد دعا من لا يغيثه، ولا يملك كشف الضر عنه، ولا تحويله»[1].

وقد بين المؤلف وجه الشاهد من الآية علىٰ مقصوده، وحاصله أن الله حكم علىٰ المشركين بالشرك؛ لأنهم دعوا غير الله، فدل هذا علىٰ أن الدعاء داخل في حقيقة التوحيد.

وقد ذكر عدد من شراح كتاب التوحيد في هذا الموضع عددا من المعاني بينوا بها وجه الشاهد من الآية، وما ذكروه وإن كان صحيحا إلا أن الأولىٰ تقديم ما ذكره المؤلف؛ لأنه أعلم بمراده.

النص الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الزخرف: ٢٦-٢٨].

يقول ابن كثير في بيان معنىٰ هذه الآية: «يقول تعالىٰ مخبرا عن عبده ورسوله وخليله إمام الحنفاء، ووالد من بعث بعده من الأنبياء، الذي تنتسب

---

(١) الرد علىٰ البكري، ابن تيمية (١/ ٢٩٢، ٢٩٣).

إليه قريش في نسبها ومذهبها: أنه تبرأ من أبيه وقومه في عبادتهم الأوثان، فقال: ﴿إِنَّنِي بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ۝٢٦ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ﴾ وجعلها كلمة باقية في عقبه أي: هذه الكلمة، وهي عبادة الله تعالىٰ وحده لا شريك له، وخلع ما سواه من الأوثان، وهي «لا إله إلا الله»، أي: جعلها دائمة في ذريته يقتدي به فيها من هداه الله من ذرية إبراهيم»[1].

وقد اختلف العلماء في قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾، هل يدل علىٰ أن قوم إبراهيم كانوا يعبدون الله مع الأصنام أم لا؟ علىٰ قولين[2]:

القول الأول: أنها تدل علىٰ ذلك، وجعلوا الاستثناء في الآية متصلا، وهو أن يكون المستثنىٰ من جنس المستثنىٰ منه، ويكون معنىٰ الآية: إنني أتبرأ من كل الآلهة التي تعبدونها إلا الله تعالىٰ.

القول الثاني: أنها لا تدل علىٰ ذلك، وجعلوا الاستثناء منقطعا، وهو أن يكون المستثنىٰ ليس من جنس المستثنىٰ منه، ويكون معنىٰ «إلا» هنا بمعنىٰ «لكن»، فيكون معنىٰ الآية: إنني براء مما تعبدون لكنني لا أتبرأ من عبادة الله تعالىٰ.

وفي قول إبراهيم: «إلا الذي فطرني»، ولم يقل: إلا الله؛ فائدتان[3]:

الأولىٰ: الإشارة إلىٰ علة إفراد الله تعالىٰ بالعبادة، وهي أنه الخالق المبدع، **والثانية**: الإشارة إلىٰ بطلان عبادة الأصنام؛ لأنها لم تفطر أحدا ولم تخلقه.

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٧/ ٢٢٥).

(٢) انظر: تفسير القرآن، السمعاني (٥/ ٩٨).

(٣) انظر: القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (١/ ١٨٧).

ووجه الشاهد من الآية على تفسير التوحيد كما بينه المؤلف أن الله جعل إقرار إبراهيم عليه السلام وتبرؤه من آلهة قومه ممثلا لحقيقة التوحيد، فدل ذلك على أن حقيقة التوحيد لا بد فيها من النفي والبراءة والإثبات والإقرار.

النص الثالث: قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

ومعنى هذه الآية: أن الله تعالى يخبر بأن اليهود والنصارى اتخذوا علماءهم وهم الأحبار، وعبادهم وهم الرهبان آلهة وأربابا من دونه، وذلك أنهم أطاعوهم في تحليل ما حرم الله وتحريم ما أباحه، فهم لم يصلوا لهم ولم يذبحوا لهم، ولم يعتقدوا فيهم الربوبية لا استقلالا ولا مغالبة، وإنما أطاعوهم في تحريف الدين وفي تحديد التشريعات، ومع ذلك سماهم الله مشركين وجعل فعلهم مناقضا للتوحيد.

فدل هذا على أن حقيقة التوحيد ليست مجرد اعتقاد قلبي، وإنما يدخل في عمقها ما يتعلق بالطاعة والاتباع في التشريع وتغيير ما أباحه الله أو حرمه، وهذا هو وجه الشاهد من الآية على تفسير حقيقة التوحيد كما سبق نقله عن المؤلف.

النص الرابع: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادٗا يُحِبُّونَهُمۡ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبّٗا لِّلَّهِۗ﴾ [البقرة: ١٦٥].

قوله: «كحب الله»، اختلف العلماء في تحديد معناه على قولين[١]:

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (٣/ ١٦)، والوجيز، الواحدي (١/ ١٤٣)، وتفسير القرآن، السمعاني (١/ ١٦٤)، وتيسير العزيز الحميد (١/ ٣٣٥).

القول الأول: أن معناه: أن المشركين يحبون أصنامهم ومعبوداتهم مثل ما يحبون الله، واختار هذا القول عدد من العلماء منهم المؤلف وعدد من شراح كتاب التوحيد، ومقتضىٰ هذا القول أن المشركين يحبون الله، ولكن يشركون معه غيره في المحبة.

القول الثاني: أن معناه: أن المشركين يحبون أصنامهم كما يحب المؤمنين الله، واختار هذا القول عدد من العلماء، منهم ابن جرير الطبري والواحدي وغيرهما.

وقد أنكر ابن تيمية القول الثاني، وذلك أن حب المؤمنين لربهم قد خلل قلوبهم، فلا يمكن أن يقاربه حب الكفار لأصنامهم(١).

وقد يظن أن مما يشكل علىٰ كلام ابن تيمية قوله تعالىٰ: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: ٩٣]، فإن معناها الصحيح أن حب العجل دخل في قلوبهم واختلط بها(٢).

ولكن يقال: بأن ابن تيمية لا ينكر شدة حب المشركين لأصنامهم وتعلقهم بها، ولكن ينكر أن تكون شدة حبهم لها كشدة حب المؤمنين لربهم وتعلقهم بها في السراء والضراء.

وفي هذه الآية يخبر الله تعالىٰ عن جهة من الجهات التي وقع فيها المشركون في الشرك والكفر، وهي جهة المحبة، فيذكر عنهم أنهم وقعوا في الشرك لأنهم أحبوا أصنامهم كما يحبون الله أو كما يحب المؤمنون الله، فدل هذا علىٰ أن المحبة داخلة في صميم التوحيد، وأنه يجب

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٧/ ١٨٨).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (٢/ ٢٦٣).

إفراد الله بها، وأن من صرف المحبة التي لا تكون إلا لله لغيره فقد وقع في الشرك، وهذا هو وجه الشاهد من الآية علىٰ تفسير التوحيد كما سبق بيانه.

وقد علق الشيخ محمد العثيمين علىٰ هذه الآية بتعليق لطيف قال فيه: «ما بالك برجل يحب غير الله أكثر من محبته لله؟! وما بالك برجل يحب غير الله ولا يحب الله؟! فهذا أقبح وأعظم، وهذا موجود في كثير من المنتسبين للإسلام اليوم؛ فإنهم يحبون أولياءهم أكثر مما يحبون الله، ولهذا لو قيل له: احلف بالله؛ حلف صادقا أو كاذبا، أما الولي؛ فلا يحلف به إلا صادقا. وتجد كثيرا منهم يأتون إلىٰ مكة والمدينة، ويرون أن زيارة قبر الرسول ﷺ أعظم من زيارة البيت؛ لأنهم يجدون في نفوسهم حبا لرسول الله ﷺ كحب الله أو أعظم، وهذا شرك؛ لأن الله يعلم أننا ما أحببنا رسول الله ﷺ إلا لحب الله، ولأنه رسول الله، ما أحببناه لأنه محمد بن عبد الله، لكننا أحببناه لأنه رسول الله ﷺ فنحن نحبه بمحبة الله، لكن هؤلاء يجعلون محبة الله تابعة لمحبة الرسول ﷺ إن أحبوا الله.

فهذه الآية فيها محنة عظيمة، لكثير من قلوب المسلمين اليوم؛ الذين يجعلون غير الله مثل الله في المحبة، وفيه أناس أيضا أشركوا بالله في محبة غيره، لا علىٰ وجه العبادة الشرعية؛ لكن علىٰ وجه العبادة المذكورة في الحديث، وهي محبة الدرهم والدينار والخميصة والخميلة، يوجد أناس لو فتشت عن قلوبهم؛ لوجدت قلوبهم ملأىٰ من محبة متاع الدنيا، وحتىٰ هذا الذي جاء يصلي، هو في المسجد لكن قلبه مشغول بما يحبه من أمور الدنيا.

فهذا نوع من أنواع العبادة في الحقيقة، ولو حاسب الإنسان نفسه: لماذا خُلق؟ لعلم أنه خلق لعبادة الله، وأيضا خلق لدار أخرىٰ ليست هذه

الدار؛ فهذه الدار مجاز يجوز الإنسان منها إلىٰ الدار الأخرىٰ، الدار التي خلق لها والتي يجب أن يعنىٰ بالعمل لها، يا ليت شعري متىٰ يوما من الأيام فكر الإنسان ماذا عملت؟ وكم بقي لي في هذه الدنيا؟ وماذا كسبت؟ الأيام تمضي، ولا أدري هل ازددت قربا من الله أو بعدا من الله؟ هل نحاسب أنفسنا عن هذا الأمر؟»[1].

النص الخامس: قوله ﷺ: «من قال: لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دون الله، حرم ماله ودمه، وحسابه علىٰ الله تعالىٰ»[2].

قوله: «من قال»، يدل علىٰ ضرورة التلفظ بالشهادة ولزومه في تحقيق الانتفاع بها.

قوله: «وكفر بما يعبد من دون الله»، الأقرب أن هذه الجملة من باب عطف الخاص علىٰ العام، فمعناها متضمن في النفي الموجود في الشهادة، وفائدة هذا العطف تأكيد الكفر بالطاغوت وإظهاره، وبيان ضرورته في التوحيد.

ومقتضىٰ هذا أن حقيقة التوحيد مركبة من الإقرار والإثبات، ومن النفي والإنكار لاستحقاق ما سوىٰ الله للعبادة.

فإذا ثبت أن الكفر بالطاغوت متحقق بالنفي في الشهادة، وإنما ذكر مفردا من باب تأكيد الكفر به والبراءة منه، فهذا الحديث لا يدل علىٰ أن الكفر بالطاغوت شرط من شروط الشهادة، بل يدل علىٰ تأكيد ركن من أركانها وهو ما يتضمنه النفي فيها، وقد عبر عدد من العلماء بالركنية كما سبق نقله.

---

(١) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (١/ ١٩١).

(٢) رواه مسلم (٢٣).

قوله: «**وحسابه علىٰ الله تعالىٰ**»، أي: إن الله تعالىٰ هو الذي سيحاسب المكلف علىٰ أعماله، فإن كان صادقا في إقراره ونفيه فله الثواب الجزيل، وإن كان كاذبا فله العقاب الشديد.

وقد استدل الأصوليون بهذا الحديث ونظائره علىٰ أن المخاطب يدخل في عموم متعلق خطابه إذا كان صالحا له، سواء كان أمرا ونهيا أو إخبارا كما في هذا الحديث[1].



(١) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٣/ ١٤٣٨).

(٧)

باب

من الشرك لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء أو دفعه

عقد المؤلف هذا الباب ليبين أن تعليق الحلقة والخيط وغيرهما وجعلها سببا لرفع البلاء بعد نزوله أو دفعه قبل نزوله من الشرك بالله تعالىٰ المنافي للتوحيد في أصله أو كماله.

قوله: «**من الشرك**»، «من» هنا تبعيضية، والمراد بالشرك عمومه، فقد يكون لبس الحلقة شركا أكبر، وقد يكون شركا أصغر، وقد يكون محرما كما سيأتي.

قوله: «**لبس**»، الحكم في هذه القضايا ليس خاصا باللبس، وإنما هو شامل لكل اتخاذ، سواء كان باللبس أو بالوضع أو بالتعليق أو بغيرها، كمن يضع جلد تمساح أو ذئب علىٰ بيته أو سيارته، أو يضع نعلا أو غير ذلك علىٰ دابته أو متجره؛ لاعتقاده بأن ذلك يدفع العين.

قوله: «**الحلقة**»، بتسكين اللام، وهي كل ما استدار، وقد تكون من حديد أو من نحاس أو من غيرهما.

قوله: «**والخيط**»، معروف، ويكون من قماش أو حرير أو غيره.

قوله: «**ونحوهما**»، أي: وما أشبه الخيط والحلقة مما يتخذ أو يعلق.

قوله: «**لرفع البلاء أو دفعه**»، البلاء: الشر والضرر، ورفعه: إزالته بعد وقوعه، ودفعه: منعه عن الوقوع.

ولا بد من التأكيد علىٰ أن التمائم ليست خاصة برفع البلاء أو دفعه،

وإنما قد يراد بها جلب الخير أو تكثيره، فهذا الغرض داخل في حكم الباب.

وتبويب المؤلف لهذا الباب غريب؛ لأنه بوب بعده بابا عن الرقىٰ والتمائم، وما ذكره هنا لا يخرج عن جنس التمائم، ولو أن المؤلف جعل هذا الباب عن التمائم بخصوصها، وجعل الباب القادم عن الرقىٰ بخصوصها لكان أكمل في البيان والتأصيل؛ لأن الرقية تختلف عن التميمة في الحقيقة وفي كثير من الأحكام، ولأن ذلك أدعىٰ للسلامة من التكرار.

ولأجل هذا فإنا سنخصص هذا الباب للحديث عن التمائم وأقسامها وأحكامها، وسنخصص الباب القادم للحديث عن الرقىٰ وأقسامها وأحكامها.

تعريف التمائم:

التمائم جمع تميمة، ويرجع معناها في اللغة إلىٰ التمام والاكتمال، وإنما سميت التميمة تميمة لأجل أنهم كانوا يقصدون بها تتميم الأمر ودوامه[١].

وقد عرف العلماء التمائم بتعريفات متعددة، وانقسم كلامهم في بيان ما يتعلق بها في عدد من الأمور:

الأمر الأول: في تحديد حقيقتها، وفي هذا الأمر اختلف كلام العلماء علىٰ اتجاهين:

الاتجاه الأول: جعل التمائم عامة لكل ما عُلق طلبا للنفع، ومما يدل كلامه علىٰ ذلك أبو عبيد القاسم بن سلام، حيث يقول: «إنما أراد بالرقىٰ

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (١/ ١٩٧).

والتمائم عندي ما كان بغير لسان العربية مما لا يدرىٰ ما هو»[(١)]، فمقتضىٰ قوله: أن التمائم ما كان فيه تعاويذ، وهذا ما فهمه ابن قتيبة وتعقبه كما سيأتي.

ويقول ابن عبد البر: «معناها عند أهل العلم: ما علق في الأعناق من القلائد خشية العين أو غيرها من أنواع البلاء»[(٢)].

المسار الثاني: جعل التمائم مقتصرة علىٰ الخرزات وغيرها من الأحجار التي تعلق طلبا للنفع، والخرزات نوع من الحجارة تثقب ويجعل فيها خيوط ونحوها.

وهذا الذي عليه كلام عدد من علماء العربية، يقول الأزهري: «هي خرزات كانت الأعراب يعلقونها علىٰ أولادهم يتقون بها النفس والعين بزعمهم ... ومن جعل التمائم سيورا فغير مصيب .. ولم أر بين الأعراب خلافا، أن التميمة هي الخرزة نفسها، وعلىٰ هذا قول الأئمة»[(٣)].

وممن يدل كلامه علىٰ ذلك ابن قتيبة، حيث يقول معلقا علىٰ كلام أبي عبيد: «قال أبو عبيد: أراد بالتمائم والرقىٰ عندي ما كان بغير لسان العربية، قال أبو محمد: وهذا يدل علىٰ أن التمائم عند أبي عبيد؛ المعاذات التي يكتب فيها وتعلق، قال أبو محمد: وليست التمائم إلا الخرز، وكان أهل الجاهلية يسترقون بها، ويظنون بضروب منها، أنها تدفع عنهم الآفات، وخبرني رجل من عظماء الترك وأخو خاقان ملك الخزر، أنهم يستمطرون بخرز عندهم وأحجار، وكان مذهب الأعراب فيها كمذهبهم»[(٤)]، ومقتضىٰ

---

(١) غريب الحديث (٤/ ٥٠).

(٢) التمهيد (١٧/ ١٦٣).

(٣) تهذيب اللغة (١٤/ ١٨٥).

(٤) إصلاح غلط أبي عبيد (١٢٤)

كلام ابن قتيبة أن التمائم خاصة بالخرز وليست عامة في كل ما علق.

وهو مقتضىٰ ظاهر قول من اقتصر في تعريفها علىٰ ذكر الخرزات، يقول البيهقي: «يقال: إن التميمة خرزة كانوا يعلقونها يرون أنها تدفع عنهم الآفات، ويقال: قلادة يعلق فيها العود»، وقال الهروي: «خرزات كانت العرب تعلقها علىٰ أولادهم، يتقون بها العين بزعمهم»[1]، وقال الأزهري: «التمائم واحدتها تميمة، وهي خرزات كانت الأعراب يعلقونها علىٰ أولادهم يتقون بها النفس والعين بزعمهم»[2]، وقال: «التمائم: خرز يثقب ويجعل فيها سيور وخيوط تعلق بها»[3].

والأقرب إلىٰ دلالات النصوص الشرعية ومناطاتها الاتجاه الأول، وثم أدلة متعددة تدل عليه من كلام أئمة السلف، ومنها قول قتادة: «كانوا يكرهون التمائم كلها من القرآن وغير القرآن»[4]، وقول عائشة: «ليست التميمة ما علق به بعد البلاء، وإنما التميمة ما علق به قبل البلاء»، فجعلت كل ما علق قبل البلاء تميمة ولم تقصره علىٰ الخرزات.

وأما أقوال علماء اللغة وغيرهم من العلماء التي فيها أنها خاصة بالخرزات، فيمكن أن تكون محمولة علىٰ أن الأصل في التميمة ذلك ثم حصل التوسع في مدلولها، وهو معروف في لغة العرب، يقول التوربشتي: «أما التميمة فإنها في الأصل خرزات كانت العرب تعلقها علىٰ أولادهم ينفون بها العين بزعمهم، وقد اتسعوا فيها حتىٰ سموا بها كل عوذة»[5].

---

(١) كتاب الغريبين في القرآن والحديث (٢٦١).

(٢) تهذيب اللغة (١٤/ ١٨٤).

(٣) المرجع السابق (١٤/ ١٨٥).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٣٩٣٣).

(٥) الميسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ١٠٠٨).

الأمر الثاني: هل التميمة خاصة بما اعتُقِد فيه نفع غيبي أم هي عامة في كل ما علق طلبا للنفع من قبله ولو لم يكن غيبيا، وفي هذا الأمر اتجاهان:

الاتجاه الأول: أن التميمة خاصة بما علق طلبا لنفعه الغيبي، وهذا الاتجاه يظهر في كلام كثير من شراح كتاب التوحيد وغيرهم، فتراهم يذكرون أن قلب المعلق للتميمة يتعلق بأمور وهمية لا دليل عليها.

الاتجاه الثاني: أن التميمة تطلق علىٰ كل ما يعلق طلبا للنفع من قِبَله، سواء كان نفعه غيبيا أو ثابتا بالتجربة والحس.

وممن يدل قوله علىٰ تبني هذا الاتجاه المعلمي، فإنه حين ذكر أنواع التمائم قال في أقسام التميمة الثابتة بالتجربة: «وإن كان طريق تأثير الضرر حسيا كلدغ الحية والعقرب ونزف الدم وغيره، فعموم الأمر بالتداوي يتناوله، وليس في حمله قبل حصول الضرر مضرة؛ لأنه لا يطلب تأثيره من حينئذ، وإنما يدخر إلىٰ عند وقوع البلاء كما يدخر الدواء، ومن هذا الخرزات التي إذا تختم بها الملدوغ سكن عنه الألم، أو من ينزف الدم انقطع»[1]، ويقول أيضا: «أما ما كان من قبيل الأدوية كالخرزات التي جرت العادة أن من تختم بها لم تضره لدغ الحية والعقرب، فالظاهر -والله أعلم- أنه لا بأس بها؛ لأنها نوع من الدواء»[2].

ومن فوائد هذه المسألة ما يتعلق بالموقف من تعليق الأمور التي تثب بالتجربة نفعها، فأصحاب الاتجاه الأول لا يدخلونها في معنىٰ التميمة، وربما يحكمون عليها بالمنع منها سدا للذريعة أو لأجل التشبيه بالمحرم،

---

(١) تحقيق القول في المسائل الثلاث- ضمن مجموع آثاره- (٤/ ٢٣٣).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٢٣٢).

وأصحاب الاتجاه الثاني يدخلونها في مفهوم التميمة، وقد يحكمون عليها بالإباحة أو بالتحريم بناء علىٰ ثبوت النفع.

ومن فوائد هذه المسألة الموقف من أقسام التميمة، فأصحاب الاتجاه الأول يجعلون كل تميمة محرمة، وأصحاب الاتجاه الثاني يجعلون بعض التمائم مباحة، وهي التي ثبت نفعها بالتجربة المنضبطة.

والقول متقاربان؛ ونحن سنسلك في الشرح مسلك الاتجاه الثاني؛ لأن ذلك أقرب إلىٰ المدلول اللغوي للتميمة؛ ولم يأت في النصوص الشرعية ما يدل علىٰ نقله عن أصله، ولأنه أنفع للبحث وأشمل في استيعاب الأقسام والفروع.

وبناء علىٰ ما سبق فالأحسن أن يقال في حقيقة التمائم: **هي كل ما يعلق طلبا للنفع الدنيوي**.

قوله: «**كل ما يعلق**»، معنىٰ عام من جهتين:

الأولىٰ: من جهة المعلَّق، فيشمل تعليق الخرزات والتعاويذ وغيرها من جميع الأشكال والصور، **والثانية**: من جهة المعلَّق عليه، فيشمل الكبار والصغار والبشر والبيوت والسيارات وغير ذلك.

قوله: «**طلبا للنفع الدنيوي**»، المراد بالنفع الدينوي ما يتعلق بطلب الزيادة في البركة أو في دفع البلاء قبل نزوله أو في رفع البلاء بعد نزوله.

والنفع الدنيوي إما أن يثبت بالنص الشرعي أو يثبت بالتجربة المنضبطة فيما يمكن إثباته بها.

فإن ثبتت التميمة بأحد هذين الطريقين فهي مباحة من حيث الأصل، وإن لم تثبت بواحد منهما فيما يخصه من مجالات، فهي محرمة.

وبهذا القيد يخرج ما عُلق لأجل الزينة، فإنه لا يدخل في التميمة الشرعية، وإن كان يدخل في التميمة بالمعنىٰ اللغوي، ؛ لأنها الزينة لا تتعلق برفع البلاء أو دفعه أو طلب البركة، وكذلك يخرج ما عُلق من أجل طلب الأجر، كمن علق علىٰ سيارته أو بيته لوحة فيها ذكر لله تعالىٰ، فهي ليست من التمائم، ولها مجال مختلف في البحث.

وكذلك يخرج بهذا القيد من علق تميمة لطب النفع الأخروي، كمن يعلق بعض الأحجار أو التعاليق لاعتقاده أنها مما يزيد من قربه لله تعالىٰ أو في أجره وثوابه، كما جاء في عدد من الأحاديث الكاذبة في فضل التختم بالعقيق، ومنها حديث: «يا علي تختم بالعقيق تكن من المقربين»، فهذه الأمور لا تدخل في التميمة الشرعية، وإنما تدخل في البدع والخرافات.

أقسام التمائم:

للتمائم أقسام متعددة، ويمكن أن تفرع أقسامها باعتبارات متنوعة، ومن أهم تلك الاعتبارات: **الأول**: تقسيمها باعتبار حقيقتها، **والثاني**: تقسيمها باعتبار وقتها.

الاعتبار الأول: أقسام التمائم باعتبار حقيقتها:

تنقسم التمائم باعتبار حقيقتها إلىٰ خمسة أقسام أساسية:

القسم الأول: ما كان من الخرز والأحجار وغيرها من الأشكال التي لا خصوصية فيها، ومعنىٰ هذا القسم: أن يعلق المكلف علىٰ نفسه أو بيته أو دابته خرزة أو حجرة أو نحوها يدعي أنها تجلب له الخير أو تدفع عنه الشر.

وقد كان هذا النوع من التمائم منتشرا عند العرب في الجاهلية كثيرا، ومما هو معروف منها عندهم[(١)]: العُقرة، وهي خرزة تزعم العرب أنها إذا عُلقت علىٰ حقو المرأة لم تحبل إذا وطئت[(٢)]. والوجيهة، وهي خرزة تزعم العرب أنها تقي من نزول الأمراض بمن علقها[(٣)]. والحقاق، وهي خيط يشد علىٰ وسط الأبناء يمنع من إصابتهم بالعين كما يزعمون[(٤)].

ومن أمثلته في حياة المسلمين اليوم: تعليق النعال علىٰ السيارات أو البيوت، أو تعليق نعل الفرس، أو بعض الحيوانات علىٰ الدكاكين والبيوت[(٥)].

ومن صورها المعاصرة ما هو منتشر عند المتبعين لعلوم الطاقة وغيرها، فمما عندهم التداوي بالأحجار الكريمة، وهي أحجار تتميز بخواص معينة إما في شكلها أو طبيعتها، وهي قليلة بالنسبة لأنواع الأحجار الأخرىٰ، ويقررون أن تعليق تلك الأحجار أو وضعها علىٰ الجسد أو في أركان البيت يجلب السعادة ويزيد الطاقة، وحددوا لكل غرض حجرا معينا، وبعضهم يدعي أن بعض الأحجار يحفظ من العين والأنفس الخبيثة، وهذه خرافة لا تقوم علىٰ أساسي علمي صحيح، فضلا عما في كلام كثير منهم من مواد فلسفية منحرفة وعقائد وثنية باطلة[(٦)].

---

(١) انظر: أحكام التمائم والرقىٰ (٢١٥-٢١٨).

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور (٥/ ٥٩١).

(٣) انظر: لسان العرب، ابن منظور (١٣/ ٥٦٠).

(٤) انظر: لسان العرب، ابن منظور (١/ ٣٢٥).

(٥) انظر: أحكام التمائم والرقىٰ، (٢٣٥)، وانظر أمثلة وصورا متعددة لهذا القسم في الكتاب نفسه.

(٦) انظر: التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، هيفاء الرشيد (٣٨٩).

القسم الثاني: ما كان من التعاويذ التي فيها تعلق بغير الله أو طلاسم وشعوذات وكلام غير مفهوم، ومعنىٰ هذا القسم: أن يعلق المكلف علىٰ نفسه أو بيته أو ولده أو دابته خيوطا أو أقمشة فيها تعاويذ وطلاسم وشعوذات وكلام لا معنىٰ له أو أدعية موجهة إلىٰ غير الله تعالىٰ.

والفرق بينه وبين القسم السابق أن هذا القسم فيه أدعية وكلام وتعاويذ، والأول ليس فيه شيء من ذلك، وإنما هو أحجار وخرز.

وهذا القسم له أمثلة متعددة في حياة المسلمين وتاريخهم، فقد انتشرت بين الجهلة التعاويذ والتعاليق التي فيها طلاسم وحروف مقطعة وكلمات لا معنىٰ لها[١].

القسم الثالث: ما كان من القرآن والأدعية والتعاويذ الشرعية أو معروفة المعنىٰ التي لا تخالف الشريعة.

القسم الرابع: ما كان لأجل التقبيح والتشويه، ومعنىٰ هذا القسم: أن يعلق المكلف علىٰ نفسه أو بيته أو ولده أو دابته شيئا يخفي جماله ويجعله قبيحا في أعين الناس، فلا يعجبون له، ولا تتشوف نفوسهم إليه، فيحصل بذلك عدم الإصابة بالعين ولا يتعلق الحسد به.

والفرق بين هذا القسم والقسم الأول أن المعلَّق في القسم الأول يُعتقد فيه أنه في ذاته دفع العين والحسد ونزول البلاء، وأما المعلَّق في القسم الرابع فهو ليس مقصودا لذاته، ولا يُعتقد فيه أنه يمنع العين والحسد، وإنما علق لأنه يشوه منظر الشيء ويجعله قبيحا في أعين الناس.

القسم الخامس: ما كان تعليقه لأجل الزينة والجمال، وليس لأجل طلب النفع، ويدخل فيه ما علق لأجل العلامة والإشارة، كأن يعلق القائد

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٣٢).

علىٰ صدره إشارة يفهمها أتباعه، وهذا القسم لا يدخل في مفهوم التمائم وإنما ذكر تتميما للقسمة وزيادة في الإيضاح.

الاعتبار الثاني: تقسيم التمائم باعتبار زمانها:

تنقسم التمائم باعتبار زمانها إلىٰ قسمين أساسيين:

القسم الأول: ما كان قبل نزول البلاء، بحيث يعلقها المكلف طلبا لمنع نزول البلاء، أو كثرة البركة في حقه.

القسم الثاني: ما كان بعد نزول البلاء، بحيث يعلقها المكلف طلبا لرفع بلاء نزل به.

حكم التمائم:

التمائم ليس لها حكم واحد في الشريعة، وإنما لها أحكام متعددة بناء علىٰ تعدد أحوالها وما يتعلق بها، ومن أهم ما يؤثر في تحديد حكم التمائم ثلاثة أمور:

الأول: اعتقاد المكلف فيها، **والثاني**: حقيقتها، **والثالث**: وقتها وزمانها.

وحتىٰ يكون تحرير حكم التمائم منضبطا، سنقول: التمائم لها خمسة أنواع:

النوع الأول: أن تكون من القرآن أو من الأذكار والأدعية التي لا تخالف الشريعة، وهذه الحالة اختلف فيها العلماء منذ زمن الصحابة علىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها محرمة، وهذا القول ذهب إليه عدد من الصحابة وغيرهم، وممن روي عنه تحريمها ابن مسعود رضي الله عنه، فقد روي عنه: «أنه

كره تعليق شيء من القرآن»[١]، وحكاه قتادة عن أصحاب ابن مسعود رضي الله عنه، حيث يقول: «كانوا يكرهون التمائم كلها من القرآن وغير القرآن»[٢]، وروي عن الحسن البصري أنه كان يكرهها[٣].

واختار هذا القول عدد من الحنابلة[٤]، واختاره عدد من شراح كتاب التوحيد وغيرهم من المعاصرين[٥].

وقد استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، أشهرها أربعة[٦]:

الدليل الأول: أن هذه الطريقة في التعليق لم ترد عن النبي ﷺ، والأصل في هذا الباب التوقف والاعتماد علىٰ الدليل الشرعي فقط.

وهذا الدليل غير صحيح؛ فلا يُسلم قولهم بأن الأصل في هذا الباب التوقيف؛ لأن حقيقة هذا الباب راجعة إلىٰ التداوي بالقرآن، وهو أصل جاء الشرع بإثباته بطرق عامة، وهو راجع إلىٰ معنىٰ الرقية، والصحيح أن باب الرقية اجتهادي وليس توقيفيا كما سيأتي بيانه، ويدل علىٰ ذلك قوله ﷺ: «**لا بأس بالرقىٰ ما لم تكن شركا**»[٧].

الدليل الثاني: عموم النهي عن التمائم، فقد جاء النهي عن التمائم في النصوص عاما، ولم يُستثن منه شيء، ومما جاء فيها قوله ﷺ: «**إن الرقىٰ**

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٣٩٣٠).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٣٩٣٣).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٣٩٣٤).

(٤) انظر: الآداب الشرعية، ابن مفلح (٢/ ٤٥٥).

(٥) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/ ٣٨٠)، وفتح المجيد، عبد الرحمن بن حسن (١/ ٢٤٤)، وفتاوىٰ ابن باز (٢/ ٣٨٤)، والسلسلة الصحيحة، الألباني (١/ ٥٨٥).

(٦) انظر: فتح المجيد، عبد الرحمن بن حسن (١/ ٢٤٤)، وحاشية كتاب التوحيد، ابن قاسم (٨٦)، ومجموع فتاوىٰ العثيمين (١/ ١٠٦).

(٧) رواه مسلم (٢٢٠٠).

والتمائم والتولة شرك»[١]، وقوله ﷺ: «**من تعلق تميمة فقد أشرك**»[٢]، وغيرها من الأحاديث التي فيها النهي عن التمائم والتحذير العام.

وهذا الدليل غير صحيح؛ لأن هناك قرائن وشواهد تدل علىٰ أن تلك العمومات متعلقة بحال معين، وهو الحال الذي كان عليه أهل الجاهلية في تعليقهم للتمائم، وتعليقهم كان متلبسا بالشرك والخرافات، فهي إذن متعلقة بمناط مخصوص، وهو مناط التلبس بالشرك ومخالفة الشريعة، وبناء عليه فلا تشمل تلك النصوص صورة التميمة الخالية من الشرك أو مخالفة الشريعة.

ومما يزيد هذا المعنىٰ وضوحا أن يقال: هناك فرق بين البحث في العموم وبين البحث في تحقيقه مناطه، فالنزاع ليس في عموم تلك النصوص، وإنما في تحديد موطن عمومها، هل يشمل كل تعليق أم لا يشمل إلا التعليق الذي كان معروفا في الجاهلية أو التعليق المتضمن لما هو مخالف للشريعة؟ وثمة أدلة تدل علىٰ ترجيح الأمر الثاني علىٰ الأول، فلا يكون فيها دلالة علىٰ تحريم التمائم من القرآن ونحوه من الأذكار والأدعية الصحيحة.

ومن القرائن الدالة علىٰ أن المقصود التمائم الجاهلية أن النهي العام جاء مقرونا بالرقية في قوله ﷺ: «**إن الرقىٰ والتمائم والتولة شرك**»، ومن المعلوم أن المراد من الرقىٰ ها هنا هي التي فيها شرك.

---

(١) رواه أحمد (٣٦١٥)، وأبو داود (٣٨٨٣)، وغيرهما، وهو حديث صحيح، انظر: السلسلة الصحيحة، الألباني (٢٩٧٢).

(٢) رواه أحمد (١٧٤٠٥)، وغيره، وصححه الألباني في الصحيحة (٤٩٢).

ومن القرائن أيضا أن تلك العمومات الواردة في التمائم جاءت في سياق الحكم علىٰ واقع جاهلي منحرف، فتعلق العموم بها لا بكل صوره، ولأجل هذا ذهب عدد من العلماء إلىٰ أن تلك الأحاديث منسوخة[1].

وقد ذكر عدد من العلماء أن تلك النصوص متعلقة بحال التمائم عند العرب، يقول البيهقي، بعد أن ذكر رواية ابن مسعود رضي الله عنه: «أما الرقىٰ والتمائم فإنما أراد عبد الله ما كان بغير لسان العربية مما لا يدرىٰ ما هو»[2]، وقال في تعليق علىٰ حديث آخر: «هذا أيضا يرجع معناه إلىٰ ما قال أبو عبيد، وقد يحتمل أن يكون ذلك وما أشبهه من النهي والكراهية فيمن تعلقها وهو يرىٰ تمام العافية وزوال العلة منها علىٰ ما كان أهل الجاهلية يصنعون، فأما من تعلقها متبركا بذكر الله تعالىٰ فيها وهو يعلم أن لا كاشف إلا الله ولا دافع عنه سواه فلا بأس بها إن شاء الله»[3].

ويقول ابن عبد البر معلقا علىٰ النصوص الواردة في ذم التمائم: «هذا كله تحذير ومنع مما كان أهل الجاهلية يصنعون من تعليق التمائم والقلائد، يظنون أنها تقيهم وتصرف البلاء عنهم، وذلك لا يصرفه إلا الله عز وجل وهو المعافي والمبتلي لا شريك له فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عما كانوا يصنعون من ذلك في جاهليتهم»[4].

ومما يلزم علىٰ الاستدلال بهذا النوع من النصوص علىٰ تحريم التميمة من القرآن أن يكون تعليقها داخلا في الشرك، وهذا مشكل من جهتين:

---

(١) انظر: تفسير سورة الفاتحة، ابن رجب (٤٦).

(٢) السنن الكبرىٰ (٩/ ٣٥٠).

(٣) المرجع السابق (٩/ ٣٥١).

(٤) التمهيد (١٧/ ١٦٣).

الأولىٰ: أن من أباحها من الصحابة والتابعين يعد مبيحا لما هو شرك، **والثانية**: أن القرآن صفة من صفات الله، وهي ليست من المخلوقات، فكيف يكون تعليقها شركا، وسيأتي لهذا المعنىٰ مزيد إيضاح.

وقد أجاب بعض القائلين بهذا القول بأن تميمة القرآن لا تدخل في الشرك بخصوصها؛ لأن القرآن صفة من صفات الله، فمعلقه ليس متعلقا بشيء من المخلوقات.

ولكن هذا الجواب ليس كافيا؛ لأن من أباح التميمة من القرآن لا يقصر حكمها علىٰ الآيات فقط، وإنما يجعل القول شاملا لكل ما صح من الأحاديث والأدعية الصحيحة، كما هو ظاهر صنيع عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

الدليل الثالث: الاعتماد علىٰ سد الذريعة، فإن تعليق التمائم من القرآن والأدعية الصحيحة قد يفضي إلىٰ تعليق ما كان فيه شرك أو مخالفة للشريعة.

والاعتماد في التحريم المطلق للتمائم من القرآن علىٰ هذا الدليل غير صحيح، فلا شك أن سد الذريعة أمر معتبر في الشريعة، ولكن ليس كل ذريعة معتبرة، وليس اعتبار ذريعة ما يصلح أن يكون حكما عاما في كل الأوقات والأزمان.

فلا يسلم من حيث الأصل أن تعليق التميمة من القرآن يؤدي إلىٰ تعليق ما عداها، وقد علقها عدد من الصحابة، وقال بعضهم بإباحتها كما سيأتي، فلو كان في تعليقها فتح للذريعة لما قالوا ذلك.

ثم يمكن أن يقال ذلك في الرقية أيضا، فيقال مثلا: يجب أن يقتصر علىٰ ما جاء في النصوص الشرعية ولا يتوسع في طرائقها سدا للذريعة،

ولكن هذا مخالف لدلالة النصوص الشرعية الدالة علىٰ أن الأصل في باب الرقية الاجتهاد وليس التوقيف.

ومما يدل علىٰ أن استحضار سد الذريعة هنا ليس مستقيما أن ثمة صورا في الشريعة كانت أولىٰ بسد الذريعة ولم تفعل، مثل ما جاء أن النبي ﷺ كان يوزع شعره بين الصحابة ﷺ ليتبركوا به، فإن هذا الفعل لا يقل عن معنىٰ التمائم من القرآن، بل مظنة إفضائه إلىٰ الغلو وفتح باب التعلق بغير الله أقوىٰ، ومع ذلك لم يمنع منه النبي ﷺ.

وهذا يدل علىٰ أن باب سد الذرائع -مع صحته ومشروعيته- لا بد من الاحتياط فيه، وضبطه تطبيقاته بدقة حتىٰ لا يقع الخلل في تطبيقه.

الدليل الرابع: أنه إذا عُلق شيء من القرآن فلا بد أن يمتهن ويحمل في الأماكن التي لا يصح إدخال القرآن وذكر الله فيها كالخلاء ونحوه.

ولكن الاستدلال بهذا الدليل علىٰ التحريم المطلق للتمائم من القرآن غير صحيح؛ لأنه لا يلزم من مجرد التعليق الامتهان، فقد يعلق المسلم تميمة من القرآن علىٰ بيته أو سيارته، وليس فيها شيء من ذلك، وقد يعلقها علىٰ نفسه، ويخلعها إذا أراد الدخول إلىٰ الخلاء، فلا تلازم بين تعليق التميمة وحصول الامتهان، فالدليل غير مطرد، فلا يصح اعتباره، وقد نبه علىٰ ضعفه القنوجي[1].

القول الثاني: أن تعليق التمائم من القرآن وغيرها مباح، وهو قول سعيد بن جبير، فقد روي عنه أنه: «كان يكتب لابنه المعاذة»[2]، أي: تعاويذ يعلقها علىٰ نفسه.

---

(١) انظر: الدين الخالص (٢/ ١٧٣).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ (٢٠٠٩٨).

وروىٰ البيهقي أن عطاء سئل عن المعاذة، فقال: «ما كنا نكرهها إلا شيئا جاءنا من قبلكم»[١]، يعني أهل العراق، وروىٰ البيهقي عن رافع بن يزيد أنه سأل يحيىٰ بن سعيد عن الرقىٰ وتعليق الكتب، فقال: «كان سعيد ابن المسيب يأمر بتعليق القرآن، وقال: لا بأس به»[٢].

وروىٰ عبد الرزاق عن عطاء بن أبي رباح وسعيد بن المسيب، أنهما سئلا عن التعاويذ والتمائم التي تكون علىٰ الحائض والجنب هل تنزع؟ فأقرا الفعل، وبينا أنه إذا كان القرآن في حرز من التنجس والامتهان فلا بأس[٣]، وعن يونس بن خباب قال: سألت أبا جعفر -أحد الأئمة الثقات- عن التعويذ يعلق علىٰ الصبيان؟ قال: لا بأس به[٤].

واختار هذا القول عدد من العلماء[٥]، منهم ابن قتيبة، حيث يقول: «لا بأس بالمعاذات إذا كتب فيها القرآن وأسماء الله ﷻ»[٦].

وممن اختاره البيهقي، حيث يقول معلقا علىٰ بعض الآثار الواردة في التمائم من القرآن: «هذا كله يرجع إلىٰ ما قلنا من أنه إن رقىٰ بما لا يعرف أو علىٰ ما كان من أهل الجاهلية من إضافة العافية إلىٰ الرقىٰ لم يجز وإن رقىٰ بكتاب الله أو بما يعرف من ذكر الله متبركا به، وهو يرىٰ نزول الشفاء من الله تعالىٰ فلا بأس به»[٧].

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ (٢٠٠٩٩)، وابن أبي الدنيا في كتاب العيال (٦٦٤).

(٢) السنن الكبرىٰ (٢٠١٠٠).

(٣) انظر: المصنف، عبدالرزاق (١٣٤٧، ١٣٤٨)، وإسنادهما صحيح.

(٤) رواه ابن أبي الدنيا في كتاب العيال (٦٥٧).

(٥) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١٩/ ٦٤)، وزاد المعاد، ابن القيم (٤/ ٢١٢).

(٦) غريب الحديث (١/ ٤٥١)

(٧) السنن الكبرىٰ (٩/ ٣٥١).

وممن اختاره ابن العربي، حيث يقول: «الذي يصح من هذا، أن النبي ﷺ كان يرقي قبل نزول البلاء، ويأمر بالاستعاذة تقية أن ينزل، وكان لا يعلق شيئا ولا يأمر به، فإن علقه علىٰ نفسه من أسماء الله تعالىٰ الصريحة، فذلك جائز؛ لأن من وكل إلىٰ أسماء الله تعالىٰ فقد أخذ الله بيده»(١).

وممن اختاره ابن حجر، حيث يقول: «هذا كله في تعليق التمائم وغيرها مما ليس فيه قرآن ونحوه فأما ما فيه ذكر الله فلا نهي فيه، فإنه إنما يجعل للتبرك به والتعوذ بأسمائه وذكره»(٢).

وهو قول الحنفية، يقول ابن عابدين: «التميمة المكروهة ما كان بغير القرآن، وقيل: هي الخرزة التي تعلقها الجاهلية، وفي «المجتبىٰ»: وعلىٰ الجواز عمل الناس اليوم، وبه وردت الآثار»(٣)، وقول المالكية، يقول أبو الحسن المالكي: «ولا بأس بالمعاذة وهي التمائم -والتمائم: الحروز- التي تعلق في العنق وفيها القرآن وسواء في ذلك المريض، والصحيح، والجنب، والحائض، والنفساء، والبهائم بعد جعلها فيما يكنها»(٤).

وأما الشافعية فقد نقل النووي كلام البيهقي وتفصيله في التمائم ولم يتعقبه بشيء(٥)، وتحدث الشافعية عمن كتب القرآن في ورقة لأجل الرقية والتبرك بتعليقها، وبينوا أنه لا يشترط في كاتبها الطهارة(٦).

---

(١) المسالك في شرح موطأ مالك (٧/ ٤٣١).

(٢) فتح الباري (٦/ ١٤٢).

(٣) الدر المختار (٦/ ٣٦٤).

(٤) شرح كفاية الطالبين مع حاشية العدوي (٢/ ٤٩٢).

(٥) انظر: المجموع (٩/ ٦٦).

(٦) انظر: حاشية البجيرمي علىٰ الخطيب (١/ ٣٧١).

وقد استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، من أهمها: ما جاء من عموم التداوي بالقرآن والتعوذ بأسماء الله وصفاته وإطلاقه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ﴾ [الإسراء: ٨٢].

وكذلك جاءت النصوص مطلقة في التعوذ بأسماء الله وصفاته ولم تحدد طريقة معينة، يقول ابن بطال في بيان هذا الدليل: «ولا بأس بتعليق التمائم والخرز الذي فيها الدعاء والرقىٰ بالقرآن عند جميع العلماء؛ لأن ذلك من التعوذ بأسمائه»(١).

وقد استدل ابن العربي وغيره علىٰ إباحة ذلك بحديث: «من تعلق شيئا وكل إليه»، فمن تعلق بالقرآن أو بأسماء الله فقد وكل إليها.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن الغرض من ذلك الحديث النهي والتحذير وليس مجرد الخبر، فلا يصح الاستدلال به علىٰ الإباحة، وإنما علىٰ المنع والتحريم.

وقد استدل بعض أصحاب هذا القول بصنيع عبدالله بن عمرو، حيث كان يعلق التعاويذ علىٰ من لم يبلغ من أولاده(٢).

ولكن هذا الاستدلال غير مستقيم؛ لأن الصحابة ﷺ مختلفون في هذه المسألة، فلا يكون قول بعضهم حجة علىٰ الآخرين.

القول الثالث: أن تعليق التميمة من القرآن قبل البلاء مذموم، وبعد وقوعه ليس مذموما، وهو ظاهر الرواية عن عائشة ﵂، حيث قالت: «التمائم ما علق قبل نزول البلاء، وما علق بعد نزول البلاء فليس بتميمة»(٣).

---

(١) شرح صحيح البخاري (٥/ ١٥٩).

(٢) رواه أبو داود (٣٨٩٣)، والترمذي (٣٥٢٨)، وضعفه الألباني.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ (٢٠٠٩٢)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٤١٨)، وصححه ووافقه الذهبي.

ومعنىٰ كلامها أن التمائم التي نهىٰ عنها النبي ﷺ هي التمائم التي كان يعلقها أهل الجاهلية قبل نزول البلاء، ولا يدخل فيها ما كان بعد نزول البلاء[(١)].

وهو قول الإمام مالك، يقول ابن عبد البر: «قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: لا بأس بتعليق الكتب التي فيها أسماء الله ﷻ علىٰ أعناق المرضىٰ علىٰ وجه التبرك بها إذا لم يرد معلقها بتعليقها مدافعة العين، وهذا معناه قبل أن ينزل به شيء من العين، ولو نزل به شيء من العين جاز الرقي عند مالك وتعليق الكتب»[(٢)].

وهو رواية عن الإمام أحمد، قال الميموني: سمعت من سأل أبا عبد اللَّه عن التمائم، تعلق بعد نزول البلاء؟ قال: أرجو أن لا يكون فيه بأس»[(٣)]، وقال عبدالله: «رأيت أبي يكتب التعاويذ للذي يصرع، وللحمىٰ لأهله وقراباته، ويكتب للمرأة إذا عسر عليها الولادة، في جام أو شيء لطيف، ويكتب حديث ابن عباس، إلا أنه كان يفعل ذلك عند وقوع البلاء، ولم أره يفعل هذا قبل وقوع البلاء»[(٤)]، وقال المروذي: «قُرئ علىٰ أبي عبد الله -وأنا أسمع- أبو المنذر عمرو بن مجمع، حدثنا يونس بن حبان، قال: سألت أبا جعفر محمد بن علي أن أعلق التعويذ، فقال: إن كان من كتاب الله، أو كلام عن نبي الله فعلقه واستشف به ما استطعت. قلت: أكتب هذه من حمي الربع: باسم الله، وبالله، ومحمد رسول الله إلىٰ آخره؟ قال: إي نعم»[(٥)].

---

(١) انظر: رفع الاشتباه عن معنىٰ الإله، المعلمي -ضمن آثاره- (٣٩٦٢).
(٢) التمهيد (١٧/ ١٦١).
(٣) الآداب الشرعية، ابن مفلح (٢/ ٤٤٤).
(٤) مسائل الإمام أحمد لابنه عبدالله (١٦٢٢).
(٥) زاد المعاد في هدي خير العباد (٤/ ٤٥٧).

وهو قول إسحاق بن راهويه، قال الكوسج: «قلت -يعني: للإمام أحمد-: من يعلق شيئا من القرآن؟ قال: التعليق كله مكروه، قال إسحاق: كما قال، إلا أن يكون بعد وقوع البلاء»[(١)].

وعن الإمام أحمد رواية أخرىٰ يمنع من ذلك مطلقا.

واختار هذا القول عدد من العلماء، يقول الداودي: «المراد بذلك الذين يفعلونه في الصحة، فإنه يكره لمن ليست به علة أن يتخذ التمائم ويستعمل الرقىٰ، وأما من يستعمل ذلك ممن به مرض فهو جائز»[(٢)].

ويقول ابن عبد البر: «ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **من علق التمائم أو عقد الرقىٰ فهو علىٰ شعبة من الشرك**؛ وذلك كله أن يعلق كتابا في عنقه أو يرقي نفسه أو غيره لئلا ينزل به من الأدواء، وكل ما أتىٰ عن علي وحذيفة وعقبة بن عامر وسعيد بن جبير وغيرهم من كراهة تعليق القرآن وسائر التمائم والرقىٰ معناه ما ذكرنا»[(٣)].

وممن اختار هذا القول المعلمي، حيث يقول: «وأما المعاذات وهي ما يكتب من القرآن والدعاء ويعلق فقد تقدمت آثار بكراهتها وجاءت آثار بالرخصة فيها، والظاهر الجواز بعد البلاء بشرط ألا يكتب إلا ما ثبت من الشرع التبرك به من القرآن والدعاء الخالص عما لم يأذن الله تعالىٰ به»[(٤)].

والقولان الثاني والثالث متقاربان في القوة، والأقوىٰ القول الثاني؛

---

(١) مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، للكوسج (٢/ ٧٥٥).

(٢) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، القاضي عياض (١/ ٦٠٢).

(٣) الاستذكار (٨/ ٤٠٥)، وانظر: التمهيد (١٧/ ١٦٤).

(٤) رفع الاشتباه عن معنىٰ الإله، المعلمي -ضمن آثاره- (٣/ ٩٧٣)، وانظر: تحقيق الكلام في المسائل الثلاث، له أيضا (٤/ ٢٣١).

لقوة عموم النصوص وإطلاقها، وضعف إرادة العموم في الأدلة المتعلقة بالتمائم.

تنبيه:

علىٰ القول بأن التمائم من القرآن محرمة، فهل يصح أن يطلق عليها بأنها شرك أصغر أم لا؟

كثير من الذين يحرمون التمائم من القرآن يقتصرون في بيان قولهم علىٰ أنها محرمة، ولم يصرحون بكونها شركا، وممن نص علىٰ أنها داخلة في الشرك الأصغر الشيخ عبدالعزيز بن باز، حيث يقول: «وهكذا ما يكتب من الآيات القرآنية علىٰ الصحيح من قول العلماء، كل ذلك يسمىٰ تمائم، ويسمىٰ حروزا وجوامع، وكل ذلك لا يجوز، بل هو من الشرك الأصغر»(١)، وهو مقتضىٰ استدلال أصحاب هذا القول، فإنهم يستدلون بعموم النصوص التي فيها الحكم علىٰ التمائم بالشرك، فمقتضىٰ ذلك أنهم يحكمون علىٰ التميمة من القرآن بذلك.

واستدل بعضهم بظاهر أثر ابن مسعود حين قطع تميمة من خيط من أم ولده: «إن آل ابن مسعود لأغنياء عن الشرك»(٢)، فأطلق الشرك علىٰ التميمة المعلقة ولم يفصل ولم يسأل هل هي من القرآن أم لا.

واستدل بعضهم بإطلاق قاعدة من اتخذ سببا لم يجعله الله سببا شرعا ولا قدرا فقد وقع في الشرك الأصغر.

والأقرب أنه لا يطلق علىٰ التميمة من القرآن بأنها شرك أصغر، والأولىٰ أن يقتصر في المنع منها عند من يقول بذلك علىٰ التحريم فقط؛

---

(١) مجموع مقالات وفتاوىٰ ابن باز (٩/ ٤٥٤).

(٢) أخرجه أحمد (٣٦١٥)، وغيره.

لأن التميمة من القرآن ترجع إلىٰ الاستشفاء بشيء من صفات الله تعالىٰ وشيء من ذكره، أو الاستعاذة بذلك، والمعلق لها إنما يقصد هذا المعنىٰ -الاستشفاء أو الاستعاذة بصفات الله- فلا يتصور أن يكون ذلك إشراكا بالله؛ فتعليق التميمة من القرآن ليس فيه إشراك أحد مع الله، وإنما غاية ما فيه خطأ في عمل نهت عنه الشريعة عند من يقول بذلك.

وفي التنبيه علىٰ هذا المعنىٰ يقول المعلمي: «إذا كان الكتاب بعد وقوع البلاء، وكان المكتوب من القرآن أو الدعاء، فلا بأس به، كما ثبت عن الإمام أحمد وغيره، ولأن المحذور إنما هو مظنة الشرك والإعراض عن التوكل، وهو منتف ها هنا قطعا؛ لأن الالتجاء إلىٰ القرآن والدعاء هي حقيقة التوكل، فكيف تكون منافية له؟!»[1].

أما ما استندوا إليه من الأدلة من عموم النصوص ومن أثر ابن مسعود ومن عموم قاعدة من اتخذ ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا فقد وقع في الشرك الأصغر فسيأتي مناقشته قريبا.

النوع الثاني من التمائم: ما كان فيه نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ أحد من المخلوقين أو توجه إليه أو استغاثة به، أو تعاويذ وطلاسم، والأصل في هذا النوع أنه داخل في دائرة الشرك، وله حالان:

الحال الأول: أن يكون شركا أكبر، وذلك إذا علقها المكلف علىٰ النحو الذي كان أهل الجاهلية يفعلونه، وله صورتان:

الصورة الأولىٰ: أن يعتقد في التميمة أنها تضر وتنفع وأنها ترد القدر أو تغيره بنفسها.

---

(١) تحقيق القول في المسائل الثلاثة -ضمن آثار المعلمي- (٤/ ٢٣١).

الصورة الثانية: أن تكون التميمة مشتملة علىٰ تعاويذ واستغاثة ودعاء لغير الله تعالىٰ.

فهما مناطان مختلفان في الحقيقة،

الأول: اعتقاد التأثير الاستقلالي في التميمة، **والثاني**: الاستغاثة والاستعاذة بغير الله، فمتىٰ ما توفر واحد من هذين الأمرين في التميمة فإنها تكون شركا أكبر، فلو أن المكلف علق تميمة فيها استغاثة بغير الله واستعاذة به من غير أن يعتقد أنها مستقلة بالتأثير فهو واقع في الشرك الأكبر.

وقد ذكر عدد من العلماء حقيقة ما كان أهل الجاهلية يعتقدونه في التمائم، يقول الأزهري: «كانت الأعراب يعلقونها علىٰ أولادهم يتقون بها النفس والعين بزعمهم . . . وجعلها ابن مسعود: من الشرك، لأنهم جعلوها واقية من المقادير والموت، فكأنهم جعلوا لله شريكا فيما قدر وكتب من آجال العباد والأعراض التي تصيبهم، ولا دافع لما قضىٰ، ولا شريك له ﷻ فيما قدر»[1]، ويقول ابن حبان: «العلة في الزجر عن الاكتواء والاسترقاء هي أن أهل الجاهلية كانوا يستعملونهما، ويرون البرء منهما من غير صنع الباري جل وعلا فيه، فإذا كانت هذه العلة موجودة، كان الزجر عنهما قائما»[2]، وهو قد بين أن الحكم شامل للتمائم، فقال: «ذكر التغليظ علىٰ من قال بالرقىٰ والتمائم متكلا عليها»[3].

(١) تهذيب اللغة (١٤/ ١٨٤).

(٢) صحيح ابن حبان (١٣/ ٤٥٥).

(٣) المرجع السابق (١٣/ ٤٥٦)، وانظر: غريب الحديث، ابن الجوزي (١/ ١١٢)، والنهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (١/ ١٩٧).

الحال الثاني: أن تكون شركا أصغر، ومناط ذلك يرتبط بنوع التعلق الذي يقوم بقلب الإنسان بها، كأن يتعلق القلب بالتميمة مع الغفلة عن قدرة الله وتدبيره.

وجعل كثير من شراح كتاب التوحيد المناط الموجب لكونها شركا أصغر راجعا إلىٰ مجرد تعليقها طلبا للنفع، واستندوا إلىٰ عدد من الأدلة:

الدليل الأول: عموم النصوص في أن التمائم شرك كما في قوله ﷺ: «**إن الرقىٰ والتمائم والتولة شرك**»[1]، وحديث: «**من علق تميمة فقد أشرك**»[2].

وهذا الاستدلال محل نظر وتأمل؛ لأن هذه الأحاديث ليست متعلقة بمجرد تعليق التميمة، وإنما هي متعلقة بنوع مخصوص منها، ولو كانت متعلقة بمجرد تعليق التميمة لكان مقتضاها أن تعليق التميمة التي من القرآن شرك، وهذا مشكل كما سبق بيانه، ولأجل هذا حملها عدد من العلماء علىٰ معانٍ مخصوصة، إما التميمة التي فيها شرك أو التميمة التي تكون قبل البلاء كما سبق بيانه.

ومما يدل علىٰ ذلك أن في الحديث مقارنة بين التميمة والرقىٰ، ومن المعلوم أن الرقىٰ ليست كلها شركا.

فإن قيل: الرقىٰ جاء فيها ما يدل علىٰ الاستثناء والتفصيل.

قيل: وكذلك التمائم جاء فيها ما يدل علىٰ الاستثناء والتفصيل عند عدد من العلماء.

---

(١) رواه أحمد (٣٦١٥)، وأبو داود (٣٨٨٣)، وغيرهما، وهو حديث صحيح، انظر: السلسلة الصحيحة، الألباني (٢٩٧٢).

(٢) رواه أحمد (١٧٤٢٢).

الدليل الثاني: حكم ابن مسعود عليها بالشرك، فإنه حين رأىٰ تميمة علىٰ بعض أهله قطعها وقال: «إن آل عبد الله لأغنياء عن الشرك»[(١)].

والاستدلال بهذا الأثر علىٰ جعل كل تميمة معلقة لأجل النفع شركا أصغر محل نظر وتأمل؛ لأنه ليس فيه أن ابن مسعود ﵁ حكم علىٰ التميمة من حيث هي تميمة، وإنما الذي فيه أنه حكم علىٰ ما قطعه من بعض أهله، ولا ندري ما حقيقته، وقد حمله عدد من العلماء علىٰ ما كان معروفا في الجاهلية.

فقد نص عدد من العلماء المتقدمين علىٰ أنه محمول علىٰ أن ابن مسعود يقصد ما كان فيه إشراك بالله تعالىٰ وأنها لا تشمل ما كانت من القرآن، فذكر أبو عبيد أن ابن مسعود إنما أراد بالرقىٰ والتمائم ما كان بغير لسان العربية مما لا يدرىٰ ما هو»[(٢)]، وانتقده ابن قتيبة، وذكر أن ابن مسعود إنما يقصد التميمة التي من الخرز خاصة، وكلاهما - أبو عبيد وابن قتيبة اتفقا علىٰ أن ابن مسعود لا يقصد التميمية من القرآن.

وممن قرر بأن ابن مسعود لا يقصد التميمية من القرآن البيهقي، حيث يقول: « «أما الرقىٰ والتمائم فإنما أراد عبد الله ما كان بغير لسان العربية مما لا يدرىٰ ما هو»[(٣)]، وقال في تعليق علىٰ حديث آخر: «هذا أيضا يرجع معناه إلىٰ ما قال أبو عبيد، وقد يحتمل أن يكون ذلك وما أشبهه من النهي والكراهية فيمن تعلقها وهو يرىٰ تمام العافية وزوال العلة منها علىٰ ما كان أهل الجاهلية يصنعون، فأما من تعلقها متبركا بذكر الله تعالىٰ فيها وهو يعلم

---

(١) أخرجه أحمد (٣٦١٥)، والحاكم (٨٢٩٠)، وحسن إسناده أحمد شاكر.

(٢) غريب الحديث (٤/ ٥٠).

(٣) السنن الكبرىٰ (٩/ ٣٥٠).

أن لا كاشف إلا الله ولا دافع عنه سواه فلا بأس بها إن شاء الله»[١].

وممن قرر بأن كلام ابن مسعود متعلق بالتمائم التي كان أهل الجاهلية يقوم بها الأزهري كما سبق نقل كلامه قبل قليل.

وممن يقرر بأن ابن مسعود لا يقصد التميمة من القرآن القرطبي، حيث يقول: «ما روي عن ابن مسعود يجوز أن يريد بما كره تعليقه غير القرآن أشياء مأخوذة عن العرافين والكهان إذ الاستشفاء بالقرآن معلقا وغير معلق لا يكون شركا»[٢].

وقد توارد كثير من المتأخرين على أن كلام ابن مسعود محمول على التمائم المتضمة للشرك ولاعتقاد الجاهلية، ومن ذلك قول الأمير الصنعاني: «قوله: «شرك» خبر عن الثلاثة وتقدم الكلام في الرقى والجمع بين مثل هذا وبين حديث الأمر بالرقية فإن المسمى شركًا، ونهى عنه ما لا يعرف معناه، وأما التمائم فتسميتها شركًا لاعتقادهم أنها ترد القدر من دون الله فسماها شركًا، والتولة شرك لأنها من السحر وهو شرك»[٣].

الدليل الثالث: الاعتماد على قاعدة: «من جعل ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا سببا فقد وقع في الشرك الأصغر».

والاعتماد على هذه القاعدة محل نظر وتأمل، لما سبق من أنها ليست صحيحة في نفسها.

الدليل الرابع: أن فيها تعلقا بالقلب على غير الله[٤].

---

(١) المرجع السابق (٩/ ٣٥١).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٣/ ١٦٢).

(٣) التنوير شرح الجامع الصغير (٣/ ٤٦٨).

(٤) انظر: حاشية على كتاب التوحيد، ابن قاسم (٧٨).

وهذا الاستدلال محل نظر وتأمل؛ لأنه ليس لازما في كل الأحوال، فقد يتخذها الإنسان علىٰ أنها سبب من الأسباب المشروعة، لا يختلف عن الرقية والتميمة من القرآن، وتعلق القلب بها علىٰ هذه الجهة ليس مشكلا، ولأن مناط التعلق غير منضبط، فالتعلق القلبي أمر مجمل، فليس كل تعلق يعد شركا أصغر، وإنما هو أحوال ومراتب، ولا يصح تعليق الحكم بالشرك عليه بدون بيان مرتبته، فإذا بينت المرتبة، فالمناط حيئنذ يكون متعلقا بتلك المرتبة من التعلق وليس بالتعلق القلبي ذاته.

فمن علق التميمة وتعلق قلبه بها علىٰ أنها سبب من الأسباب التجريبية، وتعامل معها علىٰ هذا الوجه، فلا يصح أن يحكم عليه بأنه وقع في الشرك، لأنه ما من سبب إلا وفيه قدر من التعلق لا بأس به كما سيأتي بيانه، وأما إن علقها علىٰ أن فيها معنىٰ خفيا وتأثيرا سريا، وتعلق قبله بها وغفل عن التعلق بالله، فهذا يدخل في باب الشرك الأصغر، وإن تعلق قلبه بها علىٰ أنها مؤثرة بنفسها، أو جعل مصيره راجعا إليها، فهذا شرك أكبر.

النوع الثالث: أن تكون من أمور جامدة لا رقية فيها ولا كلام، كالخرزات والأحجار وغيرها من الأمور الجامدة التي لا نفع فيها، فهذه إذا سلمت من المناطات الموجبة لكونها شركا أكبر، فقد قرر كثير من العلماء بأنها داخلة في الشرك الأصغر؛ اعتمادا علىٰ الأدلة التي سبق ذكرها في الحكم علىٰ التمائم بالشرك.

والأقرب أن تعليق هذا النوع بمجرده ليس شركا، وإنما هو محرم لما فيه من الخرافة وعدم الصحة، ولما فيها من الكذب علىٰ قدر الله، وقد يصل إلىٰ درجة الشرك إذا احتفت به المعاني الموجبة للشرك كما سبق بيانه فيما مضىٰ.

وقد دل عدد من النصوص أن تعليق هذا النوع من التمائم محرم، بل كبيرة من الكبائر؛ لعدد من النصوص، كقوله ﷺ: «**من تعلق شيئا وُكِلَ إليه**»[١]، وقوله ﷺ: «**يا رويفع! لعل الحياة ستطول بك؛ فأخبر الناس أن من عقد لحيته، أو تقلد وترا، أو استنجىٰ برجيع دابة أو عظم فإن محمدا بريء منه**»[٢]، وغيرها مما سيأتي، فهذه النصوص تدل علىٰ تحريم تعليق مثل تلك التمائم، ولكن لا دلالة فيها علىٰ إثبات وصف الشرك.

وهذا النوع من التمائم -أعني تعليق الأمور الجامدة ونحوها- له صور متعددة في عصرنا الحاضر، فترىٰ كثيرا من الناس يعلقون في بيوتهم وملابسهم وأجسادهم أشكالا وزخارف متعددة، يعتقدون فيها أنها تمنع من نزول البلاء بهم، وبعضها تلك الأشكال منقول من ديانات أخرىٰ ومذاهب منحرفة، وهذا بلاء عظيم وانحراف مبين، لا بد من التفطن له والتحذير منه.

وبناء علىٰ هذا التقرير فالتمائم الممنوعة نوعان: التمائم الشركية، وهي المشتملة علىٰ الشرك، والتمائم المحرمة، وهي التعاليق التي لا شرك فيها كما سبق بيانه.

النوع الرابع: أن تكون من الأمور الجامدة التي لا رقية فيها ولا كلام، والقصد منها التشويه وإخفاء الجمال حتىٰ لا تتعلق النفوس به، فيصاب بالعين والحسد، فالنفع المنسوب إليها من جهة أثرها وما يترتب عليها من خفاء الزينة وليس من جهة اعتقاد أن فيها خاصية تمنع العين.

ومن أمثلتها: رجل لديه مزرعة جميلة، فيعمد إلىٰ تعليق بعض الأخشاب والأعشاب البالية علىٰ أطرافها وفي أشجارها حتىٰ تبدو للناظرين

---

(١) أخرجه أحمد (١٨٧٨١)، والترمذي (٢٠٧٢)، وحسنه الألباني وغيره.

(٢) رواه أحمد (١٦٩٩٥)، وأبو داود (٣٦)، وجود إسناده النووي في المجموع (١/ ٢٩٢).

لها غير جميلة، ومن أمثلتها: رجل لديه بيت جميل، فيعمد إلىٰ تعليق بعض الأقمشة ووضع الأثاث القديم في أطرافه؛ ليصرف من يخشىٰ من حسده عن حسنه، وليس لاعتقاده أن تلك الأقمشة أو الأثاث فيها خاصية تمنع العين.

وهذا الصنيع جائز؛ لأنه من باب اتخاذ الأسباب في اتقاء العين، يقول ابن مفلح: «ويعالج المعين مع ذلك بالرقىٰ من الكتاب والسنة والتعوذ والدعاء، وليحترز الحسن من العين والحسد بتوحيش حسنه»[(١)]، ويقول ابن القيم: «ومن علاج ذلك أيضا والاحتراز منه ستر محاسن من يخاف عليه العين بما يردها عنه»[(٢)]، وستر المحاسن يشمل تعليق ما يصرف الأنظار عنها.

ومن أشهر الآثار التي تورد في هذا المقام، أثر عثمان بن عفان ﵁، وفي نقله يقول الخطابي: «حديث عثمان أنه رأىٰ صبيا تأخذه العين جمالا، فقال: «دسموا نونته»، رواه أحمد بن يحيىٰ الشيباني عن محمد ابن زياد الأعرابي ذكره أبو عمر عنه، قال: وسألته، فقال: أراد بالنونة: النقرة التي في ذقنه، والتدسيم: التسويد، أراد سودوا ذلك الموضع من ذقنه ليرد العين»[(٣)].

وسواء صح الأثر عن عثمان أو لم يصح، فإن الأصول الشرعية التي فيها الأمر بأخذ الحذر واتخاذ الأسباب التي تساعد علىٰ عدم وقوع البلاء كافية في الدلالة علىٰ إباحة ذلك الفعل.

---

(١) الآداب الشرعية (٣/ ٧٢).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد (٤/ ١٥٩)، وانظر: التمهيد شرح كتاب التوحيد (٦٢٢).

(٣) غريب الحديث (٢/ ٢٣٩).

فالأدلة الدالة علىٰ مشروعية التحرز والتوقي من حدوث البلاء قبل وقوعه، معان عامة تشمل عدم إظهار المحاسن والسعي إلىٰ إخفائها وسترها، ولأن ثم فرقا بين من علق شيئا وهو يعتقد فيه وبين من علقه لأجل غرض آخر لا يتعلق بذاته.

وممن قرر قريبا من هذا القول العثيمين، حيث يقول: «قوله: «ونحوهما»: كالمرصعات، وكمن يصنع شكلا معينا من نحاس أو غيره لدفع البلاء، أو يعلق علىٰ نفسه شيئا من أجزاء الحيوانات. والناس كانوا يعلقون القِرب البالية علىٰ السيارات ونحوها لدفع العين، حتىٰ إذا رآها الشخص نفرت نفسه فلا يعين»(١).

ثم ذكر أن هناك فرقا بين إخفاء الزينة بالترك وبين إخفائها بوضع شيء وتعليقه، وأن الممنوع عنده الثاني لا الأول، حيث يقول: «وإذا كان الإنسان يلبس أبناءه ملابس رثة وبالية خوفا من العين، فهل هذا جائز؟ الظاهر أنه لا بأس به، لأنه لم يفعل شيئا، وإنما ترك شيئا، وهو التحسين والتجميل»(٢).

تنبيه:

نتيجة التقرير السابق أنه ليس كل تميمة محرمة، وليس كل تميمة محرمة تعد شركا، وإنما بعضها داخل في نطاق الشرك وبعضها ليس داخلا مع ثبوت التحريم فيه، وما كان منها شركا فهو متفاوت بعضها شرك أكبر، وبعضها شرك أصغر، والأصغر منها راجع إلىٰ ما تضمنه من معان وليس لكونه اتخذ سببا لم يثبت شرعا أو قدرا.

---

(١) القول المفيد (١/ ٢٠٩).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٢٧).

إشكالات واردة علىٰ التقريرات السابقة والجواب عنها:

ترد علىٰ التقريرات السابقة المتعلقة بالتمائم بأقسامها عدد من الإشكالات والاعتراضات، فلا بد من إيرادها والجواب عنها:

الإشكال الأول: أنه جاء في بعض الأحاديث أن النبي ﷺ قال: «احرثوا، فإن الحرث مبارك، وأكثروا فيه من الجماجم»[1]، وفي لفظ: «أنه أمر بالجماجم في الزرع من أجل العين»[2]، ويدل ظاهره علىٰ إباحة تعليق التمائم.

ولكن هذه الأحاديث ضعيفة لا يحتج بها، وقد ضعفها عدد من العلماء، ومنهم البيهقي الذي رواها، فإنه قال عن الحديث الثاني: هذا منقطع، وقال عن الأول: هذا مرسل، وحكم عليه ابن حجر بأنه مرسل[3].

وعلىٰ فرض صحته -وهو بعيد- فهو معارض بنصوص شرعية فيها النهي عن تعليق التمائم من أجل دفع العين، وهي أقوىٰ منها ثبوتا، فتقدم عليه.

وقد أجاب بعض العلماء بأن المراد بالجماجم في الحديث الأول البذر، أو بحملها علىٰ الجماجم الحقيقية ولكن القصد بها طرد الطير وتخويفه، وليس لدفع العين[4].

وهذه المحامل ليست قوية؛ لأن الحديث جاء فيه ما يدل علىٰ أن المراد دفع العين، ولأن من رواه من العلماء فهموا منه ذلك، فقد ذكره

---

(١) أخرجه أبو داود في المراسيل (٥٤٠).

(٢) أخرجه البزار في المسند (٦٦٧)، والبيهقي في السنن (١٢٠٩٢).

(٣) انظر: إتحاف المهرة (١١/ ٥٨٥)، وانظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني (٦٠١٩).

(٤) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/ ٣٥٠).

أبو داود في باب: ما جاء في الطيرة، والبيهقي في باب: ما جاء في نصب الجماجم لأجل العين، والمراد أن وضع الجماجم فيه تشويه للزرع ودفع إعجاب الحسدة والعائنين أو إشغال لنظرهم عنه، وقد أشار ابن عابدين إلىٰ هذا المعنىٰ فقال: «لا بأس بوضع الجماجم في الزرع والمبطخة لدفع ضرر العين، لأن العين حق تصيب المال، والآدمي والحيوان ويظهر أثره في ذلك عرف بالآثار، فإذا نظر الناظر إلىٰ الزرع يقع نظره أولا علىٰ الجماجم، لارتفاعها، فنظره بعد ذلك إلىٰ الحرث لا يضره»[(١)].

الإشكال الثاني: أنه جاء في بعض الأحاديث أن النبي ﷺ قال: «**قلدوا الخيل ولا تقلدوها الأوتار**»[(٢)]، ففيه إباحة تعليق بعض أنواع القلائد، وغاية ما فيه: النهي عن نوع منها وليس عن جنسها.

والجواب أنه ليس في الحديث أن تقليد الخيل لأجل جلب نفع أو دفع ضر، وإنما غاية ما فيه: إباحة مطلق التقليد، ولم يقل أحد بتحريمه؛ لأنه قد يكون للزينة، وقد يكون لأجل قيادة الخيل والتحكم فيها.

وقد اختلف العلماء في علة النهي عن تقليد الخيل بالأوتار، فقيل: لأجل الخوف من العين، وقيل: لئلا تختنق الخيل فتموت[(٣)].

الإشكال الثالث: إذا كان يفرق في حكم التمائم بين من اعتقد فيها أنها تضر وتنفع بنفسها وبين من اعتقد فيها أنها تضر وتنفع بتقدير الله، فالأول شرك أكبر والثاني شرك أصغر، فلماذا لا يقال مثل ذلك في

---

(١) حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٦٤).

(٢) أخرجه أحمد (١٩٠٣٢)، وأبو داود (٢٥٥٣)، والنسائي (٤٤٠٦)، وحسنه الألباني.

(٣) انظر: الاستذكار، ابن عبد البر (٨/ ٣٩٨)، ومطالع الأنوار علىٰ صحاح الآثار، ابن قرقول (٦/ ١٦٨).

الاستغاثة بالأموات؟ فيفرق بين من استغاث بهم وهو يعتقد أنهم ينفعون ويضرون من دون الله وبين من استغاث بهم وهو يعتقد أنهم ينفعون ويضرون بإذن الله، وهذا الإشكال يورده كثيرا من يتبنىٰ القول بأن العبادة لا تكون شركا إلا مع اعتقاد الربوبية في المعبود.

والجواب أن هذا الإشكال غير صحيح، ويتبين خطؤه بأمرين:

الأمر الأول: أن ذلك الإشكال قائم علىٰ الخلط بين المناطات المؤثرة، فمن حكم علىٰ الاستغاثة بالقبور لم يحكم عليها لكون المستغيث اتخذ سببا لم يجعله الله سببا، وإنما لأن فيها دعاءً وتضرعا وخضوعا وذلا لغير الله، فالمناط الموجب للحكم بالشرك هو توجه العبادة إليها وليس لكونها اتخذت سببا وهي ليست كذلك.

فمفهوم العبادة ومنه الاستغاثة يختلف عن مفهوم اتخاذ الأسباب، فهناك فرق بين أن يُدعىٰ بأن هذا الشيء سبب من الأسباب، وبين أن يقوم بالمرء بالخضوع لذلك الشيء ويبذل له غاية الحب والتعظيم ويدعوه ويستغيث ويذبح له.

وبناء عليه، فسواء قلنا بالتفريق بين أحوال اتخاذ الأسباب أو لم نقل، فالحكم في صورة الاستغاثة لا يتغير؛ لأن فيها مناطا آخر مختلفا عن مناط اتخاذ الأسباب.

ومما يزيد الأمر وضوحا أن هنا فرقا بين حالين: بين أن يدّعي مكلف بأن المقبور الفلاني سبب في نزول المطر، وبين أن يقوم بدعائه والاستغاثة به وبذل غاية الذل والخضوع له.

فالحال الأول من جنس قولهم: مطرنا بنوء كذا وكذا، وينطبق عليه التفصيل المذكور في اتخاذ الأسباب عند من يقول به، والحال الثاني من جنس العبادة، فينطبق عليه حكم من صرف العبادة لغير الله.

الأمر الثاني: أنه علىٰ التسليم بأن الاستغاثة بالقبور لا تكون شركا أكبر إلا باعتقاد الاستقلال فيها أو باعتقاد اتصافها بالربوبية، فإن ذلك ليس مشكلا علىٰ تعريف العبادة؛ لأن غاية ما فيه أن بعض الأعمال لا تكون شركا إلا باعتقاد الربوبية، وهذا المعنىٰ لا ينكره أحد، ولكن المشكلة عند المعترضين أنهم يقولون: كل الأعمال لا تكون عبادة إلا باعتقاد الربوبية، وهذا انحراف مبين عن الحق، كما سبق بيانه.

صورة أخرىٰ متعلقة بالتمائم:

ثمة صور أخرىٰ لها تعلق بالتمائم، فمن ضرورات تأصيل هذا الباب الحديث عنها وبيان الموقف الشرعي منها:

الصورة الأولىٰ: تعليق اللوحات التي فيها شيء من القرآن أو الأذكار الشرعية، علىٰ المركب أو المنزل أو الدكان، وهذا التعليق لا يخلو من حالين:

الأول: أن يكون القصد منه دفع الضرر أو طلب البركة، والبحث في حكم هذه الصورة لا يختلف عن حكم البحث في تعليق التمائم من القرآن والأذكار الصحيحة، ويجري فيها من الخلاف ما يجري في تلك، والثاني: أن يكون القصد منه تذكير الناظر بذكر الله، وحثه علىٰ ذلك، فهذا لا يدخل في باب التمائم.

الصورة الثانية: حكم السوار الطبي، هي حلق وأسورة مختلفة الأشكال والأنواع، ولها أسماء متعددة، تسمىٰ الأسورة النحاسية والأسورة المغناطيسية وغيرها، وهي من النوازل العقدية في هذا العصر، وقد اختلفت أنظار الدارسين في التعامل معها علىٰ موقفين:

الموقف الأول: المنع منها مطلقا حتىٰ لو ثبت نفعها؛ بحجة أنها

داخلة في التعاليق التي نهىٰ عنها النبي ﷺ، فالنصوص التي جاءت في النهي عن التمائم عامة، تدل علىٰ أن التمائم من الأسباب المحرمة في الشريعة، وكل محرم في الشريعة لا يجوز استعماله حتىٰ لو ثبت نفعه[١].

وهذا الموقف هو الذي يقتضيه تقرير الشيخ عبد العزيز بن باز، حيث يقول: «مسألة المعضد، هل تلحق بالأسباب الجائزة كالإبر والحبوب، أو المكروهة كالكي ونحوه؟ أو تلحق بالأسباب المحرمة، كتعليق التمائم والحلقات والخيوط والودع، علىٰ الأولاد من العين أو الجن أو بعض الأمراض؟ . . . اختلفت وجهة نظر المشايخ الذين بحثت معهم موضوع المعضد، هل يلحق بالأسباب الأخيرة؟ وقد بينت في الجواب الذي أرسلت صورته لكم، أن الأقرب إلحاقه بالأسباب الأخيرة المحرمة؛ لأنه من جنس الحلقات والتمائم والأوتار التي جاء فيها النهي؛ لأن الذين تعاطوها من أهل الجاهلية ومن سلك سبيلهم، إنما استعملوها لظنهم أن فيها نفعا جعله الله فيها وخصها به، وإن كان الله هو النافع الضار . . . ومعلوم أن لبس المعضد يبقىٰ علىٰ الإنسان كما تبقىٰ الحروز والتمائم، الأيام والليالي والسنوات، بخلاف الحبة التي يأكلها، ويفرغ منها، وبخلاف الإبرة التي يستعملها وينتهي منها، فليس المعضد من جنس هذه الأشياء، بل هو أشبه بلبس الحلقة التي ورد فيها حديث عمران بن حصين المذكور في الجواب الذي أشرفتم عليه، وهو أشبه أيضا بلبس التمائم والودع والأوتار، ومما تقدم تعلمون وجهة نظري ونظر المشايخ الذين قالوا بمنع لبسه»[٢].

---

(١) انظر: حكم لبس الأسورة النحاسية، عبد الرزاق البدر، رابط:

https//:www.youtube.com/watch?v6YK7pyimEo

(٢) مجموع فتاوىٰ ابن باز (١/ ٢٠١-٢٠٤).

الموقف الثاني: ربط حكمها بثبوت نفعها وكونها سببا في العلاج، فإن ثبت بالعلم التجريبي الصحيح أنها علاج لمرض ما فإنه يصح استعمالها، وإن لم يثبت فإنه لا يصح استعمالها.

وأصحاب هذا الموقف اختلفوا، فمنهم: من صرح بإباحتها لثبوت نفعها، ومنهم من صرح بعدم إباحتها لأنه لم يثبت نفعها.

وممن تعامل مع ذلك السوار الطبي بهذا الموقف الشيخ محمد العثيمين، حيث يقول: «ظهر في الأسواق في الآونة الأخيرة حلقة من النحاس، يقولون: إنها تنفع من الروماتيزم، يزعمون أن الإنسان إذا وضعها علىٰ عضده وفيه روماتيزم؛ نفعته من هذا الروماتيزم، ولا ندري هل هذا صحيح أم لا؟ لكن الأصل أنه ليس بصحيح؛ لأنه ليس عندنا دليل شرعي ولا حسي يدل علىٰ ذلك، وهي لا تؤثر علىٰ الجسم؛ فليس فيها مادة دهنية؛ حتىٰ نقول: إن الجسم يشرب هذه المادة وينتفع بها؛ فالأصل أنها ممنوعة حتىٰ يثبت لنا بدليل صحيح صريح واضح أن لها اتصالا مباشرا بهذا الروماتيزم حتىٰ ينتفع بها»(١).

والمعلمي له كلام يمكن أن يخرّج عليه جواز القول بهذه الأسورة، حيث يقول بعد أن تحدث عن التمائم وشيء من أنواعها: «أما ما كان من قبيل الأدوية كالخرزات التي جرت العادة أن من تختم بها لم تضره لدغ الحية والعقرب، فالظاهر -والله أعلم- أنه لا بأس بها؛ لأنها نوع من الدواء»(٢).

---

(١) القول المفيد (١/ ١٩٢) ومجموع الفتاوىٰ، له أيضا (١٧/ ٧٠).

(٢) تحقيق الكلام في المسائل الثلاث -ضمن الآثار- (٤/ ٢٣٢).

والفرق بين الموقفين أنه بناء علىٰ الموقف الأول لا يصح استعمال السوار الطبي مطلقا، سواء ثبت نفعه أم لا، وسواء اكتشف الطب أسورة جديدة ثابتا نفعها أم لا، وأما علىٰ الموقف الثاني، فحكم تلك الأسورة قد يختلف إذا ثبت نفعها أو اكتشفت أنواع منها في المستقبل لها نفع ثابت.

والصحيح الموقف الثاني؛ لأن التمائم لم تحرم لأجل كونها تميمة؛ وإنما لكونها خرافة لم يثبت كونها سببا، أو لأن فيها تعوذا واستغاثة وتعلقا بغير الله؛ فإذا انتفت هذه الأمور فلا وجه لمنعها.

ولا بد من التأكيد علىٰ عدد من الأمور المنهجية:

الأول: أن الأسورة المعاصرة أنواع مختلفة، فلا بد من الانتباه لهذا التنوع الحاصل فيها، وبعضها قائم علىٰ فلسفات شركية باطلة وعقائد وثنية منحرفة، وبعضها قائم علىٰ تجارب حسية، فلا بد من التفريق بين الأمرين.

الثاني: أن تحديد ثبوت نفع تلك الأسورة وغيرها لا يصح أن يعتمد فيه إلا علىٰ أهل الخبرة في تخصص الطب، ولا يجوز للمشتغل بالعلم الشرعي أن يجزم فيه بإثبات أو نفي إلا إذا كان عنده علم في الطب يؤهله لذلك، فهذه قضية منهجية لا بد من مراعاتها في كل المسائل الشرعية التي لها تعلق بالجوانب الحياتية المبنية علىٰ التجربة والتخصصات الدقيقة.

وقد أشار إلىٰ هذا المعنىٰ الإمام مالك، فقد روىٰ أشهب وابن نافع عن مالك: وسئل عن رجل به لمم[١]، فقيل له: إن شئت أن نقتل صاحبك قتلناه. فقال له بعض من عندنا: لا تفعل، واصبر واتق الله. وقال له بعضهم: اقتله، فإنما هو مثل اللص يعرض لك يريد مالك فاقتله. فقال: إن

---

(١) يعني به مس أو نحوه.

أعظمهم جرمًا الذي مثله باللص. قيل له: فما رأيك؟ قال: لا علم لي بهذا، هذا من الطب»[١]، يعني أنه يرجع فيه إلىٰ أهل العلم بالطب.

وفي تأكيد هذا المبدأ يقول ابن تيمية: «كون المبيع معلوما أو غير معلوم لا يؤخذ عن الفقهاء بخصوصهم؛ بل يؤخذ عن أهل الخبرة بذلك الشيء؛ وإنما المأخوذ عنهم ما انفردوا به من معرفة الأحكام بأدلتها . . . فإذا قال أهل الخبرة: إنهم يعلمون ذلك. كان المرجع إليهم في ذلك دون من لم يشاركهم في ذلك، وإن كان أعلم بالدين منهم . . . ثم يترتب الحكم الشرعي علىٰ ما تعلمه أهل الخبرة»[٢].

الصورة الثالثة: وضع جلود الذئاب في البيوت لطرد الجن، وصورة هذه المسألة: أن بعض الناس يضع جلد الذئب في بيته اعتقادا منه أن ذلك يطرد الجن ويخوفها، وقريب منه من يُظهر جلد الذئب للممسوس حتىٰ يخوف الجن ويطردهم.

وقد جزم عدد من العلماء المعاصرين بتحريمها والمنع منها، بحجة أنه لا أصل لها، وفي ذلك تقول اللجنة الدائمة للإفتاء: «استعمال الراقي لجلد الذئب ليشمه المصاب حتىٰ يعرف أنه مصاب بالجنون، عمل لا يجوز، لأنه نوع من الشعوذة والاعتقاد الفاسد، فيجب منعه بتاتا، وقولهم: إن الجني يخاف من الذئب خرافة لا أصل لها»[٣]، وبه جزم الشيخ محمد العثيمين، وجعلها من جنس وضع الأحراز والتمائم.

---

(١) النوادر والزيادات، ابن أبي زيد القيرواني (١٤/ ٥٥٥)..

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢٩/ ٤٩٣).

(٣) فتاوىٰ اللجنة الدائمة (٢/ ٩١).

وأما الشيخ عبد الله الجبرين، فقد ذكر أن ذلك ممكن إذا أثبتت التجربة نفعه وحقيقته، فإنه سئل عن استعمال جلد الذئب في طرد الجن، فقال: «هكذا سمعنا من كثير من الناس، وذلك ممكن»، ثم ذكر قصة نقلها عمن يثق به، ثم قال: «فلا مانع من أن الله أعطىٰ الذئب قوة الشم لجنس الجن، أو قوة النظر فيبصرهم، وإن كان البشر لا يبصرهم، فلعلهم بذلك لا يتمثلون بالذئب ويخافون من رائحته فليس ذلك ببعيد، وأما الاحتفاظ بجلد الذئب أو نابه أو شعره واعتقاد أن ذلك ينفر الجن من ذلك المكان: فلا أعرف ذلك، ولا أظنه صحيحًا، وأخاف أن يحمل ذلك عامة الجهلة علىٰ الاعتقاد في ذلك الناب ونحوه، وأنه يحرس ويحفظ، كما يعتقدون في التمائم والحروز»، وقال في كلام آخر له: «لا أرىٰ ذلك سائغا، ولا أظنه مفيدا، وإن لم أكن علىٰ يقين، وقد ذُكر لنا أن الجن يهربون من الذئاب، بل إن الذئب يبصر الجن إذا خرجوا علىٰ الأرض، ويطارد أحدهم حتىٰ يفترسه، ولشهرة ذلك عند العامة، وكثرة الوقائع التي تنقل فيه، لا أقول: إنه مستحيل»[(١)].

والأقرب أن يقال: القاعدة فيها كالقاعدة في الأحجار الكريمة والأسورة، فإن ثبت ذلك بالتجربة المنضبطة وقام بها من هو مأمون في دينه وخلقه وعلمه وخبرته فإنه لا يصح إنكاره، وأما إذا لم يثبت ذلك فإنه يبقىٰ داخلا في جنس الخرافات التي لا يجوز للمسلم الإقدام عليها.

الصورة الرابعة: إثبات تأثير خواص الأحجار، والمراد بها أنه يُدعىٰ في بعض الأحجار أن لها تأثيرا في دفع بعض الأضرار أو جلب بعض المنافع التي يمكن أن تثبت بالتجربة.

---

(١) انظر في هذا الكلام:

http//:fatwa.islamweb.net/Fatwa/index.php?pageshowfatwa&OptionFatwaId&Id285886

ولا بد من التأكيد أولا علىٰ أنه لم يثبت في هذه القضية شيء في النصوص الشرعية، فلم يثبت شيء من الأحاديث في فضل أحجار مُعيَّنة وأنَّ لها بركة، أو أنَّها تنفي الفقر، لا العقيق ولا الياقوت ولا الزّبرجد،كما ذكر ذلك: العقيلي والجوزقاني وابن الجوزي وغيرهم[١].

والأقرب أن القاعدة فيها كالقاعدة في كل الأسباب التجريبية، فإن ثبت نفعها بالتجربة المعتبرة فلا يجوز إنكارها، ولا يصح للناظر الشرعي أن يجزم ببطلان ذلك، وإن لم يثبت نفعها فهي باقية علىٰ أصل المنع؛ لأنها نوع من الكذب والخرافة، والشريعة لا تجيز فعل شيء من ذلك، وما ذكر الشيخ العثيمين من قاعدة في التعامل مع الأسورة النحاسية وكذلك ما نص عليه المعلمي يدل علىٰ هذا المعنىٰ.

فإذا ثبت عند أهل الخبرة والأمانة في حجر من الأحجار بأنه يزل حساسية الجلد مثلا، فلا بأس بتعلقه أو وضعه علىٰ الجلد، وكذلك إذا ثبت في سائل من أنواع السوائل أنه يزيل القمل أو غيره، فلا بأس بتعليقه ووضعه، وقد قيل: إن ابن تيمية كان يعلق خيطا في عنقه فيه الزئبق لأجل القمل[٢].

تنبيه:

ومن القيود المهمة في هذه التعاليق أن يكون النفع مما يمكن إثباته بالتجربة المنضبطة، أما إن ادُعِي فيها نفع لا يمكن أن يثبت بالتجربة، فإنه

---

(١) انظر: الضعفاء، العقيلي (٤/٤٤٨)، وأحكام لبس الخاتم، ابن رجب (٥٠)، ورسالة في بيان ما لم يثبت فيه حديث من الأبواب، الفيروز أبادي (٣٨)، والسلسلة الضعيفة، الألباني (٢٣٠، ٥٥٧٣).

(٢) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير (١٧/٢٩٧)، والجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٦٣).

ستكون محرمة لا محالة، كأن يُدعىٰ فيها أن فيها خاصية تقي من العين مثلا، أو أن فيها خاصية تزيد من الرزق أو أن فيها خاصية تطيل من العمر، أو فيها خاصية تجلب السعادة، ونحو ذلك من المعاني التي لا يمكن أن تثبت بالتجربة بحال، ففي هذه الحالة تكون تلك التعاليق محرمة بلا ريب.

وهذا الشرط ليس خاصا بالتعاليق، وإنما هو شامل لكل الأدوية والعقاقير وغيرها من الأسباب، فكل من ادعىٰ في سبب من الأسباب أنه ثبت نفعه بالتجربة فيما لا يمكن إثباته بالتجربة فهو باطل ومحرم لا يجوز فعله، ومن ذلك ما يدعيه المشتغلون بعلم الطاقة من أن بعض قوانينهم تجلب الرزق أو فيها خاصية جلب السعادة أو غير ذلك، فهذه كلها خرافات وأباطيل لا أساس لها.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب أربعة نصوص: آية وحديثن وأثرا.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزُّمَر: ٣٨].

ومعنىٰ الآية ظاهر، فالله تعالىٰ أخبر فيها بأن الرسول ﷺ لو سأل كفار قريش عن آلهتهم التي يعبدونها من دون الله هل تستطيع أن ترد ما قدره الله وشاءه؟ فإنهم سيعترفون بأنها لا تقدر علىٰ ذلك، فأمره الله تعالىٰ أن يقول: حسبي الله مما سواه من الأشياء كلها، إياه أعبد، وإليه أفزع في أموري دون كل شيء سواه، فإنه الكافي، وبيده الضر والنفع، لا إلىٰ الأصنام والأوثان التي لا تضر ولا تنفع.

وفي بيان وجه استدلال المؤلف بهذه الآية علىٰ موضوع الباب، ذكر سليمان بن عبد الله أنه إذا بطلت عبادة الأصنام والتعلق بها لكونها لا تنفع ولا تضر، فكذلك يجب أن يبطل التعلق بكل ما لا ينفع ولا يضر[١].

وقاربه الشيخ محمد العثيمين، حيث يقول: «الشاهد من هذه الآية: أن هذه الأصنام لا تنفع أصحابها لا بجلب نفع ولا بدفع ضر، فليست أسبابا لذلك، فيقاس عليها كل ما ليس بسبب شرعي أو قدري، فيعتبر اتخاذه سببا إشراكا بالله»[٢].

فإن قيل: تلك الآية نازلة في شأن الواقعين في الشرك الأكبر، فكيف يصح للمؤلف أن يستدل بها في شأن الشرك الأصغر؟

قيل: إن الاستدلال بالآيات التي نزلت في المشركين علىٰ ذم بعض الأحوال التي يقع فيها بعض المسلمين أمر مستقر عند الصحابة ومن جاء بعدهم من الأئمة، وقد حكىٰ القرطبي الإجماع علىٰ قبول ذلك، حيث يقول: «فإن قيل: فعلىٰ هذا يجوز الاستدلال علىٰ المسلمين بما أنزل في الكافرين، ومعلوم أن أحكامهم مختلفة. قيل له: لا يستبعد أن ينتزع مما أنزل الله في المشركين أحكام تليق بالمسلمين. وقد قال عمر: إنا لو شئنا لاتخذنا سلائق وشواء وتوضع صحفة وترفع أخرىٰ، ولكنا سمعنا قول الله تعالىٰ: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا﴾ [الأحقاف: ٢٠]، وهذه الآية نص في الكفار، ومع ذلك ففهم منها عمر الزجر عما يناسب أحوالهم بعض المناسبة، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة»[٣].

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (١/ ٣٥٠).

(٢) القول المفيد (١/ ٢١١).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٨/ ٩٢)، وقول عمر: سلائق، أي: ما يسلق من الطعام، وهو الذي يطبخ في الماء بقرينة ذكر الشواء معه.

ووجه استقامة هذا الصنيع أن الكفار والمسلمين المنحرفين اشتركوا في أصل المناط الموجب للذم، ولا يلزم من ذلك أنهم اشتركوا فيه علىٰ جهة التساوي، ولا أنهم اشتركوا في كل الأحكام المتعلقة بذلك المناط المذموم.

فإن قيل: إن ابن عمر قال عن الخوارج: «انطلقوا إلىٰ آيات نزلت في الكفار فجعلوها علىٰ المؤمنين»[١].

قيل: إن ابن عمر لا يقصد أن الخوارج استدلوا بالآيات التي نزلت في الكفار علىٰ المسلمين، وإنما يقصد أنهم خلطوا الأمور فلم يميزوا بين المناطات التي كفر الله بها المشركين وبين المناطات التي يقع فيها المسلمون مما لا يوجب الكفر.

النص الثاني: عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي ﷺ رأىٰ رجلا في يده حلقة من صفر، فقال: ما هذه؟ قال: من الواهنة. فقال: انزعها؛ فإنها لا تزيدك إلا وهنا، فإنك لو مت وهي عليك ما أفلحت أبدا»[٢].

قوله: «رأىٰ رجلا»، جاء في بعض الروايات أن ذلك الرجل هو عمران بن حصين نفسه، ففي رواية الحاكم: «دخلت علىٰ رسول الله ﷺ وفي عضدي حلقة صفر»[٣].

وهذا يدل علىٰ أن تعليقه لم يكن من الشرك الأكبر، إذ من المستبعد أن يقع عمران بن حصين في ذلك، وهذا ما يدل عليه تعليق الشيخ محمد

(١) علقه البخاري في صحيحه، وذكر ابن حجر أن الطبري أخرجه في تهذيب الآثار، وصحح إسناده (١٢/ ٢٩٥).

(٢) أخرجه أحمد (٢٠٠٠٠)، وابن ماجه (٣٥٣١)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٢٤٠)، وصححه ابن حبان والحاكم.

(٣) المستدرك (٤/ ٢٤٠).

بن عبد الوهاب، فإنه قال في مسائل هذا الباب: «أن الصحابي لو مات وهي عليه ما أفلح، فيه شاهد لكلام الصحابة: إن الشرك الأصغر أكبر من الكبائر»، وهذا التعليق منه يدل علىٰ أنه يرىٰ أن ما وقع من عمران كان من قبيل الشرك الأصغر، ولهذا استشكله بعض الشراح[١].

قوله: «**حلقة من صفر**»، أي: سوار من نحاس.

قوله: «**ما هذا؟**»، هذا سؤال إنكاري وليس سؤالا استفهاميا، ويدل عليه ما في رواية الإمام أحمد: «ويحك ما هذه؟»[٢].

قوله: «**من الواهنة**»، الواهنة مرض مختلف في حقيقته، وقيل: هو ألم يأخذ في المنكب وفي اليد كلها فيؤلمها ويضعفها[٣].

قوله: «**انزعها فإنها لا تزيدك إلا وهنا**»، أي: اطرحها بقوة وارم بها عنك فإنها لا تزيدك إلا مرضا وألما.

فإن قيل: كيف قال النبي ﷺ: لا تزيدك إلا وهنا، وهي ليس لها تأثير؟

أجاب بعض العلماء عن هذا الإشكال بأن يكون ذلك عقوبة له علىٰ شركه، فلما وضعها لدفع الوهن عوقب بنقيض مقصوده[٤]، وأرجعها بعض الشراح إلىٰ الوهن النفسي، ومعناه: أن لابس الحلقة يظن أنه سالم ومعافىٰ، فإذا مر عليه الزمن ونزعها يعود إلىٰ الوهن، فيزداد ضعفا ومرضا[٥].

---

(١) انظر: المحاورات لطلب الأمر الرشيد في تفهيم كتاب التوحيد، الغنيمان (١/ ٢٤٥).

(٢) رواه أحمد (٢٠٠٠٠).

(٣) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٥/ ٢٣٤).

(٤) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/ ٣٥٨).

(٥) انظر: القول المفيد، العثيمين (١/ ٢١٤).

وهذا جواب محتمل، وثمة جواب آخر، حاصله: أنه ليس في كلام النبي ﷺ إثبات للأثر العكسي في فعل عمران بن حصين، وإنما فيه تأكيد نفي الأثر، وهذا أسلوب معروف في لغة العرب، فقد ينسب القائل نقيض الوصف للفعل، ولا يقصد إثباته، وإنما يقصد تأكيد انتفائه عنه من حيث الأصل.

قوله: «فإنك لو مت وهي عليك ما أفلحت أبدا»، الفلاح كلمة جامعة للفوز والظفر والسعادة.

وقد استُدِل بنفي الفلاح الأبدي علىٰ أن الفعل الذي وقع فيه ذلك الرجل كان شركا أكبر؛ لأنه لا يُنفىٰ الفوز بالخير كله إلا في حال الشرك الأكبر.

وهذا الاستدلال محل نظر؛ لأن نفي الفلاح الأبدي قد يأتي في غير الشرك الأكبر، ومما يدل علىٰ ذلك أنه جاء استعماله في سياق التحذير والتنفير من أمور ليست داخلة في دائرة المكفرات، ومن ذلك: ما رواه أحمد من حديث عمرو بن غالب قال: جاء عمار ومعه الأشتر يستأذن علىٰ عائشة، قال: يا أمه، فقالت: لست لك بأم. قال: بلىٰ، وإن كرهت. قالت: من هذا معك؟! قال: هذا الأشتر. قالت: أنت الذي أردت قتل ابن أختي! قال: قد أردت قتله، وأراد قتلي. قالت: أما لو قتلته ما أفلحت أبدا»[1].

فعائشة رضي الله عنها حكمت علىٰ من أراد قتل مسلم بعدم الفلاح أبدا، ومن المعلوم أن القتل ليس كفرا، وهذا يدل علىٰ أن مقولة: «ما أفلحت أبدا»،

---

(١) أخرجه: أحمد في المسند (٢٥٧٤١)، وهو صحيح الإسناد.

قد تستعمل في سياق المبالغة في الإنكار والتنفير، وليس في نفي وصف الإسلام عن المعين.

وقد استدل المؤلف بهذه اللفظة علىٰ عدم الإعذار بالجهل، حيث يقول في مسائل الباب: «الثالثة: أنه لم يعذر بالجهالة».

وهذا الاستدلال متعقب؛ لأن ظاهر الحديث يفيد بأنه لو أصر علىٰ إبقائها بعد علمه، وليس فيه ما يدل علىٰ أنه لو مات وهو جاهل بحكمها سيكون كذلك، وممن تعقب المؤلف الشيخ العثيمين، حيث يقول: «هذا فيه نظر؛ لأن قوله ﷺ: «**لو مت وهي عليك ما أفلحت أبدا**»، ليس بصريح أنه لو مات قبل العلم، بل ظاهره: «لو مت وهي عليك ما أفلحت أبدا»، أي: بعد أن علمت وأمرت بنزعها»[1].

النص الثالث: عن عقبة بن عامر رضي الله عنه مرفوعا: «من تعلق تميمة فلا أتم الله له، ومن تعلق ودعة فلا ودع الله له»[2]، وفي رواية: «من تعلق تميمة فقد أشرك»[3].

قوله: «فلا أتم الله له»، أي: لا أكمل الله قصده وغرضه، وهو دعاء عليه بنقيض قصده، ويحتمل أن يكون خبرا عنه بذلك.

قوله: «ومن تعلق ودعة»، الودعة: حجارة تستخرج من البحر يزعمون أن تعليقها يقي من العين[4].

---

(١) القول المفيد (١/ ٢١٨)، وانظر مناقشة الاستدلال بهذا الحديث علىٰ منع الإعذار بالجهل: إشكالية الإعذار بالجهل، سلطان العميري (٢١٨).

(٢) أخرجه أحمد (١٧٤٠٤)، وغيره، وضعفه الألباني في الضعيفة (١٢٦٦) وغيره.

(٣) أخرجه أحمد (١٧٤٠٥)، وغيره.

(٤) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٥/ ١٦٨).

قوله: «**فلا ودع الله له**»، أي: لا جعله الله في دعة وسكون وارتياح، وهو دعاء عليه بنقيض قصده، ويحتمل أن يكون خبرا عنه بذلك.

قوله: «**وفي رواية**»، يشعر بأن هذه الرواية من ألفاظ ذلك الحديث، والحقيقة أنها حديث آخر، من حديث عقبة بن عامر الجهني أن رسول الله ﷺ أقبل إليه رهط، فبايع تسعة وأمسك عن واحد، فقالوا: يا رسول الله، بايعت تسعة وتركت هذا. قال: «**إن عليه تميمة**»، فأدخل يده فقطعها، فبايعه، وقال: «**من علق تميمة فقد أشرك**»[(١)].

قوله: «**فقد أشرك**»، قيل في معناه: أنه فعل فِعْل أهل الشرك، وقيل: أي: وقع في الشرك الشرعي، وقد يكون شركا أكبر إذا اعتقد أنها تضر وتنفع بنفسها، وقد يكون شركا أصغر[(٢)] علىٰ تفصيل سبق ذكره.

وحمل ابن عبد البر الحديث علىٰ تعليقها قبل نزول البلاء، حيث يقول: «فكأن المعنىٰ في هذا الحديث أن من تعلق تميمة خشية ما عسىٰ أن ينزل أو لا ينزل قبل أن ينزل فلا أتم الله عليه صحته وعافيته، ومن تعلق ودعة وهي مثلها في المعنىٰ فلا ودع الله له أي: فلا ترك الله له ما هو فيه من العافية»[(٣)].

النص الرابع: عن حذيفة أنه رأىٰ رجلا في يده خيط من الحمىٰ، فقطعه، وتلا قوله: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يُوسُف: ١٠٦][(٤)].

---

(١) رواه أحمد (١٧٤٢٢).

(٢) انظر: التنوير شرح الجامع الصغير، الصنعاني (١٠/ ٣١٤).

(٣) التمهيد (١٣/ ١٦٣).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير (١٢٠٤٠)، وهو ضعيف لانقطاعه.

المؤلف لم ينقل لفظ الأثر كما هو، فلفظه عند ابن أبي حاتم عن عروة قال: دخل حذيفة علىٰ مريض فرأىٰ في عضده سيرا، فقطعه، أو انتزعه، ثم قال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يُوسُف: ١٠٦]».

وكان الأولىٰ بالمؤلف أن يذكر أثر ابن مسعود رضي الله عنه، لأنه أقوىٰ من هذا الأثر في الثبوت ومساوٍ له في الدلالة، وفيه أنه دخل ذات يوم إلىٰ أهله فرأىٰ عليهم خيطا، فقال: ما هذا الخيط؟ قالت: قلت: خيط أُرْقِي لي فيه. قالت: فأخذه فقطعه، ثم قال: «إن آل عبد الله لأغنياء عن الشرك»[1]، وسيذكر المؤلف طرفا منه في الباب القادم.

وقد ذكر بعض الشراح أن أثر حذيفة فيه دليل علىٰ أن حذيفة يرىٰ أن تعليق التمائم من الشرك؛ لأنه استدل بالآية[2].

وهذا غير دقيق، فمن المعلوم أن الصحابة يستدلون بالآيات التي نزلت في الكفار علىٰ بعض الأعمال التي يقع فيها بعض المسلمين؛ لاشتراكها في أصل التحريم أو الانحراف، وليس لاشتراكها في تمام الحكم أو وصفه الخاص.

❊ ❊ ❊

(١) أخرجه أحمد (٣٦١٥)، والحاكم (٨٢٩٠)، وحسن إسناده أحمد شاكر.

(٢) انظر: قرة عيون الموحدين، عبد الرحمن بن حسن (٥٦).

(٨)

باب

ما جاء في الرقى والتمائم

مقصود المؤلف بيان الأحكام المتعلقة بالرقىٰ والتمائم من جهة تعلقها بالتوحيد والشرك.

وقد ذكر بعض الشراح أن المؤلف لم يقل: «باب من الشرك الرقىٰ والتمائم»؛ لأن هذه الأمور ليست علىٰ حال واحد، وإنما لها أقسام، بعضها شرك وبعضها ليس كذلك[١].

والملاحظ أن المؤلف لم يذكر في هذا الباب إلا النصوص الدالة علىٰ المنع في الرقىٰ والتمائم، ولم يذكر النصوص الأخرىٰ المتعلقة بالترخيص في الرقىٰ.

فإن كان قصده الأولي بيان ما كان منها شركا، فكان الأولىٰ أن يجعل صياغة الباب معربة عن ذلك، فيقول مثلا: «باب من الشرك الرقىٰ والتمائم بما عليه أهل الجاهلية» أو «باب ما جاء في ذم الرقىٰ والتمائم»، أو نحوها من التراكيب.

وإن كان قصده الأولي بيان أنواع الرقية والتمائم كلها؛ ما كان منها شركا وما ليس كذلك، فكان الأولىٰ بالمؤلف أن يذكر نصوصا شرعية فيها ما يدل علىٰ ذلك، ومن أهم النصوص الواردة في هذا الباب، وتعد أصلا محوريا فيه: قوله ﷺ: **«اعرضوا علي رقاكم، لا بأس بالرقىٰ ما لم تكن**

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (١/ ٣٦٩).

شركا»[١]، فهذا الحديث يعد أصلا ضابطا لباب الرقية، وفيه دلالات شرعية مهمة متعلقة بهذا الباب، فلا يحسن تركه في أثناء دراسة هذا الباب المهم، وإن كان المؤلف أشار إلىٰ معناه في أثناء كلامه في الباب.

مفهوم الرقية:

سبق الحديث في الباب الماضي عن التمائم وأحكامها، وسنقتصر في هذا الباب علىٰ الحديث عن الرقية وأحكامها.

وقد اختلفت مسالك العلماء في تعريف الرقية علىٰ مسلكين:

المسلك الأول: من جعل الرقية خاصة برفع البلاء وعلاج المصاب، وممن يظهر من كلامه تبني هذا المسلك ابن الأثير، حيث يقول في تعريفها: «الرقية: العوذة التي يرقىٰ بها صاحب الآفة، كالحمىٰ والصرع وغير ذلك من الآفات»[٢]، ويقول ابن حجر الهيتمي: «الرقىٰ: ألفاظ خاصة يحدث عندها الشفاء من الأسقام والأدواء والأسباب المهلكة»[٣]، ويقول المعلمي: «لا يغب عنك أن الرقية لا تكون رقية إلا بعد وقوع البلاء، فأما قبله فليست رقية، بل يقال لها: تعويذة، ونحو ذلك»[٤].

وهو مقتضىٰ قول من فسر الرقىٰ بالعزائم؛ لأن معناه العزيمة علىٰ الجن والأرواح الخبيثة بقطع تأثيرها، يقول ابن فارس: «العزائم: الآيات تقرأ علىٰ المريض رجاء بركتها، وكانوا يسمون الرقىٰ العزائم»[٥].

---

(١) أخرجه مسلم (٢٢٠٠).

(٢) النهاية في غريب الحديث (٢/ ٢٥٤).

(٣) الإعلام بقواطع الإسلام (٢٢٩)، وقول الهيتمي: «يحدث عندها»، مبني علىٰ قول الأشاعرة في الأسباب، حيث يقولون: المسببات تحدث عندها لا بها.

(٤) تحقيق الكلام في المسائل الثلاث -ضمن الآثار- (٤/ ٢٣١).

(٥) معجم مقاييس اللغة (١/ ٦٦٦).

المسلك الثاني: من جعل الرقية عامة في كل قراءة طلبا لنفعها، وممن يظهر من كلامه تبني هذا المسلك ابن العربي، حيث يقول: «الذي يصح من هذا، أن النبي ﷺ كان يرقي قبل نزول البلاء، ويأمر بالاستعاذة تقية أن ينزل»[١]، وابن القيم، حيث يقول: «ومن الرقىٰ التي ترد العين . . .»[٢]، ويقول: «فالرقىٰ والعوذ تستعمل لحفظ الصحة، ولإزالة المرض»[٣]، وابن حجر، حيث يقول بعد أن تحدث عن بعض أحوال الرقىٰ والتمائم: «ولا يدخل في ذلك ما كان بأسماء الله وكلامه فقد ثبت في الأحاديث استعمال ذلك قبل وقوعه كما سيأتي قريبا في باب المرأة ترقي الرجل»[٤]، ولكنه أشار إلىٰ أنه يمكن أن يفرق بين الرقىٰ والتعاويذ، وأن الرقىٰ قد تكون أخص.

وهو ظاهر صنيع الإمام البخاري في صحيحه، فإنه بوب بابا قال فيه: «باب النفث في الرقية»، ثم أورد حديث الذي تعار من نومه في الليل.

ولكن قد يقال: إن البخاري أورده من باب القياس علىٰ الرقية لا من باب عموم مفهوم الرقية لهذه الحالة.

وهو ظاهر صنيع الإمام الترمذي، فإنه قال: «باب الرقية بالمعوذتين»، وأورد فيه حديث: «كان رسول الله ﷺ يتعوذ من الجان وعين الإنسان حتىٰ نزلت المعوذتان فلما نزلتا أخذ بهما وترك ما سواهما»[٥].

---

(١) المسالك في شرح موطأ مالك (٧/ ٤٣١).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد (٤/ ١٦٠).

(٣) المرجع السابق (٤/ ١٦٧).

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٠/ ١٩٦).

(٥) سنن الترمذي (٢٠٥٨).

والفرق بين القولين يظهر في الموقف من الأذكار والتعاويذ العامة، كأذكار الصباح والمساء وأذكار النوم، فعلىٰ المسلك الأول لا تدخل في الرقية وتدخل فيها بناء علىٰ الثاني.

ويكون تعريف الرقىٰ علىٰ المسلك الأول: أدعية وأذكار تقرأ علىٰ المريض طلبا للشفاء، ولك أن تقول: كل ما يقرأ علىٰ المريض من الأدعية والأذكار طلبا للشفاء.

ويكون تعريفها علىٰ المسلك الثاني: أدعية وأذكار تقرأ طلبا للنفع، ولك أن تقول: كل ما يقرأ من الأدعية والأذكار طلبا للنفع.

حكم الرقية من حيث الأصل:

اختلف العلماء في حكم الرقية من حيث الأصل إلىٰ أقوال، ومن أقوىٰ أسباب الاختلاف بينهم أن الرقية جاء فيها أحاديث متنوعة في دلالتها، فمن النصوص ما يفيد ظاهرها بأن الرقية محرمة بإطلاق، كما في قوله ﷺ: «**إن الرقىٰ والتمائم والتولة شرك**»(١)، ومنها ما يدل علىٰ أنها كانت محرمة ثم نسخ التحريم، كما في حديث أنس رضي الله عنه قال: رخص رسول الله ﷺ في الرقية من العين والحمة والنملة»(٢)، ومنها ما يدل علىٰ أنها غير مأذون بها إلا في أمراض معينة، كما في قوله ﷺ: «**لا رقية إلا من عين أو حمة**»(٣)، ومنها ما يدل علىٰ كراهة طلبها، كما في حديث السبعين ألفا: «**هم الذين لا يسترقون ولا يتطيرون ولا يكتوون وعلىٰ ربهم**

---

(١) أخرجه أحمد (٣٦١٥)، وأبو داود (٣٨٨٣)، وغيرهما، وهو حديث صحيح، انظر: السلسلة الصحيحة، الألباني (٢٩٧٢).

(٢) أخرجه مسلم (٢١٩٦) وغيره.

(٣) أخرجه البخاري (٥٧٠٥) ومسلم (٣٧٤).

يتوكلون»[١]، ومنها ما يدل علىٰ الإذن في فعلها في كل الأمراض، وهي نصوص كثيرة جاءت من فعله ﷺ وقوله.

فلأجل هذا التنوع الواقع بين ظواهر النصوص الواردة في شأن الرقية اختلفت مواقف العلماء في حكمها من حيث الأصل علىٰ أقوال:

القول الأول: أن الرقية من حيث الأصل مكروهة، واستدلوا بالأحاديث التي فيها الحكم علىٰ طلب الرقية بأنه مؤدٍ إلىٰ تفويت الكمال، كما في حديث السبعين ألفا، وحديث: «**من اكتوىٰ أو استرقىٰ فقد برئ من التوكل**»[٢].

قال ابن حجر: «وتمسك بهذا الحديث من كره الرقىٰ والكي من بين سائر الأدوية، وزعم أنهما قادحان في التوكل دون غيرهما»[٣].

وهذا القول غير صحيح؛ لأن الأحاديث التي استدلوا بها علىٰ الكراهة ليست متعلقة بالرقية من حيث هي، وإنما هي متعلقة بطلب الرقية من الآخرين، وهو مبحث آخر مختلف في حقيقته وحكمه.

القول الثاني: أن الرقية من حيث الأصل جائزة، ليست محرمة ولا مكروهة، وهو قول أكثر العلماء.

واستدلوا علىٰ الجواز بالأحاديث الكثيرة التي فيها الإذن بالرقية والأمر بها والحكم عليها بأنها شفاء ودواء.

وأجابوا عن الأحاديث الواردة في النهي عن الرقية وكراهتها بأجوبة تجعلها غير منافية للحكم بالجواز.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٠٥) ومسلم (٣٧٤).

(٢) أخرجه الترمذي (٢١٣١)، وابن ماجه (٣٤٨٩)، وأحمد (١٧٧٥)، وصححه الألباني في الصحيحة (٢٤٤).

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٠/ ٢١١)، وانظر: التمهيد، ابن عبد البر (٥/ ٢٦٨).

أما حديث السبعين ألفا وما في حكمه، فقد حملوه علىٰ عدد من المحامل، منها: أنه في طلب الرقية وليس في الرقية، ومنها: أنه محمول علىٰ الرقية قبل نزول البلاء لا بعده، ومنها: أنه محمول علىٰ من يعتقد في الأدوية أنها نافعة بطبعها، وغيرها من المحامل، وبعضها لا يخلو من تعقب.

وأما الأحاديث التي فيها النهي المطلق عن الرقية، فقد حملوها علىٰ عدد من المحامل، منها: النسخ؛ أي: إن الرقية كانت محرمة ثم نسخت، ومنها: أنها محمولة علىٰ ما كان فيه استغاثة بغير الله كما هو حال أهل الجاهلية، وهذا الوجه أولىٰ[1].

القول الثالث: أن الرقية مستحبة، وقرره عدد من العلماء منهم النووي والبغوي[2].

واستدلوا بالنصوص التي فيها أن النبي ﷺ فعل الرقية، كما في حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ كان إذا اشتكىٰ نفث علىٰ نفسه بالمعوذات، ومسح عنه بيده، فلما اشتكىٰ وجعه الذي توفي فيه، طفقت -أي: عائشة- أنفث علىٰ نفسه بالمعوذات التي كان ينفث، وأمسح بيد النبي ﷺ عنه»[3]، وبالنصوص التي فيها أمره ﷺ بالرقية، كما في حديث: «**من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل**»[4]، فقد قاله مخاطبا لمن يرقي الناس.

وأما الأحاديث التي فيها النهي عن الرقية أو كراهتها، فقد أجابوا عنها بمثل ما أجاب أصحاب القول الثاني.

---

(١) انظر: رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار، الجعبري (٥٣٤).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم (١٤/ ١٦٩)، وشرح السنة، البغوي (١٢/ ١٩٥).

(٣) أخرجه البخاري (٤٤٣٩).

(٤) أخرجه مسلم (٢١٩٩).

والأقرب القول الثالث.

تنبيه:

جاء حديث فيه حصر الرقية المباحة في المعوذات، فعن ابن مسعود قال: كان النبي ﷺ يكره عشر خصال، وذكر منها: الرقىٰ إلا بالمعوذات»[1].

والصحيح أن هذا الحديث ضعيف لا يثبت، فيه عبد الرحمن بن حرملة، قال عنه البخاري: «لم يصح حديثه»[2].

وعلىٰ القول بثبوته فهو منسوخ بالنصوص الأخرىٰ التي فيها أن الرقية تكون بغير المعوذات.

الأصل في الرقية:

المراد بهذه المسألة: هل الرقية من الأمور التوقيفية التي يجب الالتزام فيها بما جاء في نصوص الكتاب والسنة، أم هي من الأمور الاجتهادية، التي يصح أن يعتمد فيها علىٰ ما ثبات بالطرق التجريبية المنضبطة؟

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة علىٰ قوليين مشهورين، مع أنهم متفقون علىٰ أن ما جاء في النصوص الشرعية من الأذكار والتعاويذ -وهي داخلة في الرقية- توقيفي لا يجوز للمسلم أن يتجاوزه، وخلافهم فيما عدا ذلك من الصور[3].

---

(١) رواه أحمد (٣٦٠٥)، وأبو داود (٤٢٢٢)، والنسائي (٥٠٨٨).

(٢) التاريخ الكبير (٥/ ٢١٦).

(٣) من الأبحاث المفردة في هذه المسألة: الرقىٰ الشرعية بين الاجتهاد والتوقيف، عبدالله آل سيف، وثمة مقالات ونقاشات طويلة عن هذه المسألة في المنتديات والمواقع.

والقول الصحيح أن الأصل في الرقية أنها من الأمور الاجتهادية وليست من الأمور التوقيفية، ومقتضىٰ هذا أنه لا يجب الاقتصار علىٰ ما ورد في النصوص، وإنما يجوز أن يأتي الناس بما صح من الرقىٰ النافعة، وهو مقتضىٰ قول ابن عباس رضي الله عنه، ونص عليه الشافعي، حيث يقول: «لا بأس أن يرقي الرجل بكتاب الله وما يعرف من ذكر الله»[(١)]، وهو منصوص كثير من العلماء.

ويمكن أن يقال: إن هذا القول مجمع عليه، لأن ابن حجر نقل الإجماع علىٰ أن من شروط الرقية الصحيحة أن تكون بما يعرف معناه، حيث يقول: «أجمع العلماء علىٰ جواز الرقىٰ عند اجتماع ثلاثة شروط: أن يكون بكلام الله تعالىٰ أو بأسمائه وصفاته، وباللسان العربي أو بما يعرف معناه من غيره، وأن يعتقد أن الرقية لا تؤثر بذاتها بل بذات الله تعالىٰ»[(٢)].

ويدل علىٰ صحة هذا القول عدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن النبي ﷺ أقر كل رقية ليس فيها شرك، ويدل علىٰ ذلك حديث عوف ابن مالك قال: «كنا نرقي في الجاهلية، فقلنا: يا رسول الله كيف ترىٰ في ذلك؟ فقال: «**اعرضوا علي رقاكم، لا بأس بالرقىٰ ما لم يكن فيه شرك**»[(٣)]، وحديث جابر رضي الله عنه قال: نهىٰ رسول الله ﷺ عن الرقىٰ، فجاء آل عمرو بن حزم إلىٰ رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، إنه كانت عندنا رقية نرقي بها من العقرب، وإنك

(١) الأم (٧/ ٢٤١).

(٢) فتح الباري (١٠/ ١٩٥).

(٣) أخرجه مسلم (٢٢٠٠).

نهيت عن الرقىٰ. قال: فعرضوها عليه، فقال: **ما أرىٰ بأسا، من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه»**(١).

وقد استنبط منه جماعة من العلماء أنه دال علىٰ أن الرقية ليست توقيفية، يقول الطحاوي: «فدل ذلك أن كل رقية لا شرك فيها فليست بمكروهة»(٢)، ويقول ابن حجر: «في الحديث جواز الرقية بكتاب الله؛ ويلتحق به ما كان بالذكر والدعاء المأثور، وكذا: غير المأثور مما لا يخالف ما في المأثور»(٣)

وبوب علىٰ هذا الحديث عدد من العلماء أبوابا تدل علىٰ أنهم فهموا منه أنه دال علىٰ أن الرقية ليست توقيفية، يقول ابن حبان: «ذكر الخبر المصرح بإباحة الرقية للعليل بغير كتاب الله ما لم يكن شركا»(٤).

فإن قيل: النبي ﷺ طلب أنه تعرض الرقية عليه، وهذا يدل علىٰ أنها لم تكن مشروعة إلا بعد إقراره لها.

قيل: ليس الأمر كذلك، فليست كل الرقىٰ التي أقرها النبي ﷺ طلب عرضها عليه، ثم إن طلب العرض ليس لأن الرقية توقيفية فلا بد من إذنه فيها، وإنما لأجل أن يتأكد النبي ﷺ خلوها مما كانت معروفا في الجاهلية من الوقوع في الشرك أو ما يخالف الشريعة.

الدليل الثاني: أن الرقية ليست عبادة محضة، وإنما هي في أصلها داخلة في باب التداوي، وباب التداوي ليس توقيفيا، ولأجل كونها من باب

---

(١) أخرجه مسلم (٢١٩٩).

(٢) شرح معاني الآثار (٤/٣٢٩).

(٣) فتح الباري (٤/٤٥٧).

(٤) صحيح ابن حبان (١٣/٤٦٣).

التداوي اخلتفت عن العبادات في عدد من الأمور، ومنها أنه لا يشترط فيها التوقيف، ويصح أن تبنىٰ علىٰ الاجتهاد.

وقد نص عدد من العلماء علىٰ ذلك، يقول ابن قدامة: «أما الأخذ علىٰ الرقية، فإن أحمد اختار جوازه، وقال: لا بأس وذكر حديث أبي سعيد، والفرق بينه وبين ما اختلف فيه أن الرقية نوع مداواة»[1]، ويقول ابن تيمية: «الرقية أعظم الأدوية، فإنها دواء روحاني»[2]، ويقول ابن مفلح: «أما الرقية فنص أحمد علىٰ جوازها؛ لأنها مداواة، والمأخوذ عليها جعل»[3]، ويقول المنبجي الحنفي: «الرقية ليست بقربة محضة، فجاز أخذ الأجر عليها، وكذلك علىٰ العلاجات كلها»[4]، وقد توارد عدد من علماء الحنفية علىٰ نقل هذا الحكم وإقراره، كابن نجيم وابن عابدين، وغيرهم.

الدليل الثالث: أنها في كثير من صورها نوع من الدعاء، يقول ابن تيمية: «الرقية من جنس الدعاء، فلا يطلب من أحد ذلك»[5]، ومن المعلوم أن الدعاء ليس توقيفيا في ألفاظه وصيغه، ولأجل هذا فإن عددا من العلماء عملوا برقىٰ من اجتهادهم لكونها مما صح أثرها عندهم، إما لأنها نوع من الدعاء أو ترجع إلىٰ معناه، فقد روي عن الإمام أحمد أنه جاءه رجل، فقال: يا أبا عبد الله! تكتب لامرأة قد عسر عليها ولدها منذ يومين؟ فقال: قل له: يجيء بجام واسع وزعفران، ورأيته يكتب لغير واحد، ويذكر عن عكرمة عن ابن عباس قال: «مر عيسىٰ صلىٰ الله علىٰ نبينا وعليه وسلم

---

(١) المغني (٥/ ٤١٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٢٦٤).

(٣) المبدع (٤/ ٤٣١).

(٤) اللباب في الجمع بين السنة والكتاب (٢/ ٥٣٤).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (١/ ٥٧).

علىٰ بقرة قد اعترض ولدها في بطنها، فقالت: يا كلمة الله! ادع الله لي أن يخلصني مما أنا فيه، فقال: يا خالق النفس من النفس، ويا مخلص النفس من النفس، ويا مخرج النفس من النفس، خلصها. قال: فرمت بولدها، فإذا هي قائمة تشمه». قال: فإذا عسر علىٰ المرأة ولدها، فاكتبه لها، وكل ما تقدم من الرقىٰ، فإن كتابته نافعة».

وكان شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ يكتب علىٰ جبهته: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ [هُود: ٤٤]، وسمعته يقول: كتبتها لغير واحد فبرأ، فقال: ولا يجوز كتابتها بدم الراعف كما يفعله الجهال؛ فإن الدم نجس، فلا يجوز أن يكتب به كلام الله تعالىٰ.

وذكر ابن القيم أنه يكتب لعرق النسا: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم رب كل شيء، ومليك كل شيء، وخالق كل شيء، أنت خلقتني، وأنت خلقت النسا فلا تسلطه علي بأذىٰ، ولا تسلطني عليه بقطع، واشفني شفاء لا يغادر سقما، لا شافي إلا أنت[1].

وقال ابن القيم حين ذكر الآيات التي ذكرت فيها السكينة في القرآن: «كان شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ إذا اشتدت عليه الأمور: قرأ آيات السكينة، وسمعته يقول في واقعة عظيمة جرت له في مرضه، تعجز العقول عن حملها -من محاربة أرواح شيطانية، ظهرت له إذ ذاك في حال ضعف القوة- قال: فلما اشتد علي الأمر، قلت لأقاربي ومن حولي: اقرؤوا آيات السكينة، قال: ثم أقلع عني ذلك الحال، وجلست وما بي قلبة.

---

(١) انظر في هذه الأخبار وغيرها: زاد المعاد في هدي خير العباد (٤/٣٢٨).

وقد جربت أنا أيضا قراءة هذه الآيات عند اضطراب القلب بما يرد عليه، فرأيت لها تأثيرا عظيما في سكونه وطمأنينته»[١].

وكذلك ما نقله عنه في التزامه ببعض الأذكار، حيث يقول ابن القيم: «من تجريبات السالكين التي جربوها فألفوها صحيحة: أن من أدمن «يا حي يا قيوم، لا إله إلا أنت» أورثه ذلك حياة القلب والعقل.

وكان شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه شديد اللهج بها جدا، وقال لي يوما: لهذين الاسمين وهما الحي القيوم تأثير عظيم في حياة القلب، وكان يشير إلىٰ أنهما الاسم الأعظم، وسمعته يقول: من واظب علىٰ أربعين مرة كل يوم بين سنة الفجر وصلاة الفجر: يا حي يا قيوم، لا إله إلا أنت، برحمتك أستغيث، حصلت له حياة القلب، ولم يمت قلبه»[٢].

وفي بعض ما ذكر قدر من الإشكال من جهة أن فيه تحديدا لأمور تدخل في قدر من الأمور الغيبية، ومع هذا يمكن أن يقال: هذا التقرير ليس فيه إثبات العبادات والأذكار بالتجارب، وإنما هو من باب الرقية والانتفاع بالأذكار بالتجربة المنضبطة، فهذا العمل من قبيل الرقية والتحصين، وليس من قبيل التعبد والتنسك.

الفرق بين الدفع والرفع في الرقية بالتجربة:

مع القول بأن الرقية يمكن أن تثبت بالتجربة المنضبطة إلا أنه يمكن أن يقال: ثبوتها بذلك إنما يكون في جانب رفع البلاء بعد وقوعه، ولا يكون في جانب منع البلاء؛ لأن أمر رفع البلاء هو الذي يمكن أن يعرف بالتجربة

(١) مدارج السالكين (٢/ ٤٧١).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٤٤٦).

المنضبطة، أما جانب الدفع فثبوته بالتجربة فيه غموض شديد، وهو من قبيل الغيب الذي يصعب التحقق منه.

فمن قال: ثبت بالتجربة أن هذه الطريقة من الرقية نافعة في الشفاء من مرض كذا وكذا، فقوله مقبول إن ثبت بالتجربة المنضبطة، أما من قال: ثبت بالتجربة أن هذه الطريقة من الرقية نافعة في المنع من وقوع مرض كذا وكذا، فقوله مشكل جدا.

ولا بد من التأكيد علىٰ ضرورة التأكد من صحة التجربة المدعاة ودقتها، فإن كثيرا من الرقاة يتساهل في ذلك كثيرا، فتراه يعلن بأن تلك الرقية ثبت بالتجربة نفعها، وهو في الحقيقة لم يتأكد منها بالطرق المنضبطة، فكثر الخطأ في تلك التجارب المذكورة جدا، وينبغي لطلبة العلم الشرعي أن ينتبهوا لهذا التساهل ويحذروا منه وينبهوا عليه، فقد وقعت بسببه بلايا ومصائب.

فكثير من الرقاة يعتمد علىٰ مجرد الاقتران القليل، ويتوهم بأن هذا الاقتران دليل علىٰ الثبوت السببي، وهذا غير صحيح، فما يتعلق بإثبات الأسباب لا يكفي فيه مجرد الاقتران القليل، وإنما لا بد فيه الاطراد الكلي أو الأغلبي، ولا بد فيه من استحضار الاختلاف بين طبائع الأجساد وتنوع قدراتها وأمزجتها، يقول ابن تيمية: «العلم بأن هذا كان هو السبب أو بعض السبب، أو شرط السبب، في هذا الأمر الحادث، قد يعلم كثيرا، وقد يظن كثيرا، وقد يتوهم كثيرا، وهما ليس له مستند صحيح، إلا ضعف العقل»[١].

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٢٣٨).

أثر تقرير هذا الأصل:

البحث في أصل الرقية وهل هو التوقيف أو الاجتهاد له أثر علىٰ عدد من المسائل والتفاصيل المتعلقة بالرقية، منها: هل يصح الرقية بالأمور التي ثبتت بالتجربة أم لا؟ ومنها: هل يصح تخصيص سور أو آيات لعلاج أمراض مخصوصة أم لا؟،ومنها: هل يصح أن تكون الرقية عبر الانترنت أو الهاتف أم لا؟ ومنها: هل تصح الرقية الجماعية أم لا؟، وغيرها من الآثار[١].

فبناء علىٰ القول الصحيح في أن الرقية يمكن أن تثبت بالاجتهاد والتجربة، فإن كل الفروع الصحيح فيها الجواز إن ثبتت بالطرق المنضبطة التي لا تهاون فيها ولا خلل.

أقسام الرقية من حيث الأحكام التفصيلية:

دل استقراء النصوص أن الرقية تنقسم من حيث أحكامها التفصيلية إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: رقية مشروعة، وضابطها: كل رقية توفرت فيها الشروط الشرعية المعتبرة.

وقد اختلفت المسالك في تحديد تلك الشروط والتعبير عنها، فمنهم من ذكر أنها ثلاثة، ومن ذكر أنها ثلاثة اختلفت صياغاتهم في ذكرها، ومنهم من ذكر أنها أربعة، ومنهم من ذكر أنها سبعة[٢]، وأصولها شرطان:

---

(١) انظر: الرقية الشرعية بين الاجتهاد والتوقيف، عبدالله آل سيف (٧٠).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١٠/ ١٩٥)، والرقىٰ علىٰ ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، علي العلياني (٥٩).

الشرط الأول: أن تكون بالأدعية والأذكار الشرعية، ووصف الشرعية هنا يشمل ما جاء في نصوص الوحي كالقرآن والسنة، ويشمل الأدعية العامة التي ليس فيها مخالفة للشريعة.

ويدل علىٰ اعتبار هذا الشرط، الأحاديث التي فيها الرقية بشيء من القرآن أو بالأدعية المتنوعة، ومما جاء في الرقية بالقرآن حديث عروة عن عائشة ﵂: «أن النبي ﷺ كان ينفث علىٰ نفسه في المرض الذي مات فيه بالمعوذات، فلما ثقل كنت أنفث عليه بهن، وأمسح بيد نفسه لبركتها»، فسألت الزهري: كيف ينفث؟ قال: «كان ينفث علىٰ يديه، ثم يمسح بهما وجهه»[(١)].

ومما جاء في الرقية بالأدعية الصحيحة حديث عائشة ﵂ أن النبي ﷺ كان يقول للمريض: «بسم الله، تربة أرضنا، بريقة بعضنا، يشفىٰ سقيمنا بإذن ربنا»[(٢)].

ويدل عليه أيضا حديث عوف بن مالك ﵁ قال: «كنا نرقي في الجاهلية، فقلنا: يا رسول الله، كيف ترىٰ في ذلك؟ فقال: «**اعرضوا علي رقاكم، لا بأس بالرقىٰ ما لم يكن فيه شرك**»[(٣)]، وحديث جابر ﵁ قال: نهىٰ رسول الله ﷺ عن الرقىٰ، فجاء آل عمرو بن حزم إلىٰ رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، إنه كانت عندنا رقية نرقي بها من العقرب، وإنك نهيت عن الرقىٰ. قال: فعرضوها عليه، فقال: **ما أرىٰ بأسا، من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه**»[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٣٥).

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٤٥)، ومسلم (٥٨٤٨).

(٣) أخرجه مسلم (٢٢٠٠).

(٤) أخرجه مسلم (٥٧٨٢).

الشرط الثاني: أن تكون بكلام مفهوم لا طلاسم فيه ولا غموض، وتركيب هذا الشرط يدل علىٰ أن المعتبر في مشروعية الرقية فهم المعنىٰ لا لغة بعينها، فتجوز الرقية بالإنجليزية والتركية والفارسية ما دام الكلام مفهوما عند أهلها.

ويدل علىٰ هذا الشرط الأحاديث السابقة، وفي بيان وجه دلالتها يقول ابن حجر: «دل حديث عوف أنه مهما كان من الرقىٰ يؤدي إلىٰ الشرك يمنع، وما لا يعقل معناه لا يؤمن أن يؤدي إلىٰ الشرك، فيمتنع احتياطا»[1].

وقد عبر بعض العلماء عن هذا الشرط بأن تكون الرقية بالعربية، وهذا لا دليل عليه؛ فإن الرقية في كثير من صورها من جنس الدعاء، ويجوز للمسلمين أن يدعوا الله بلغاتهم، ولا يشترط فيه أن يكون بالعربية.

وحكىٰ ابن حجر عن قوم أنهم قالوا: ما نفع من الرقية فهو جائز ولو لم يعلم معناه، واستدلوا بحديث عوف ابن مالك رضي الله عنه.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن ذلك العموم له مقتضىٰ معروف في الشريعة كما سبق بيانه، فلا يجوز إغفاله.

وأما الشروط الأخرىٰ التي ذُكرت: كالقول بأن لا يعتقد أنها تضر وتنفع بنفسها وغيرها من الشروط، فلا شك في صحتها، ولكنها شروط عامة وليست خاصة بالرقية، وليس من المعهود ذكر مثل هذا النوع في كل حكم شرعي.

القسم الثاني: رقية محرمة، وضابطها: كل رقية اشتملت علىٰ أمر مخالف للشريعة دون الشرك.

---

(١) فتح الباري (١٠/ ١٩٥)، وانظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٤/ ١٦٩)، ومجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١/ ٣٣٦).

ومن أمثلة ذلك: اشتمالها علىٰ كلام غير مفهوم، فهذا النوع محرم لا يجوز، ولكن لا يحكم عليه بالشرك لأنه لا يدرىٰ ما مضمون الكلام ومحتواه.

وتحريم هذا النوع مبني علىٰ قاعدة سد الذرائع، وهي قاعدة مشهورة في أصول الفقه وغيره، يقول ابن تيمية: «عامة ما بأيدي الناس من العزائم والطلاسم والرقىٰ التي لا تفقه بالعربية فيها ما هو شرك بالجن؛ ولهذا نهىٰ علماء المسلمين عن الرقىٰ التي لا يفقه معناها؛ لأنها مظنة الشرك وإن لم يعرف الراقي أنها شرك»(١).

ومما يدخل في هذا النوع رقية العقرب المنقولة عن ابن الصلاح، يقول الدميري: «رأيت بخط ابن الصلاح، في رحلته رقية للعقرب، قال: ذكر أن الإنسان يرقىٰ بها فلا تلدغه عقرب، وإن أخذها بيده لا تلدغه، وإن لدغته لا تضره، وهي هذه: بسم الله وبالله، باسم جبريل وميكائيل، كازم كازم زين آدم فنيزا إلىٰ مزن يشامر يشامر اهودا اهودا هي ولمظا، أنا الراقي والله الشافي»(٢).

فهذه الرقية تتضمن ألفاظا غير مفهومة المعنىٰ، وفيها توسل بجبريل وميكائيل، فتكون محرمة.

ولا بد من التأكيد علىٰ أن ما يطلق عليه رقية العقرب أو رقية الحية ليس علىٰ صورة واحدة، وإنما هو علىٰ صور متعددة، فلا يحكم عليها حتىٰ تعرف حقيقتها، وقد سئل النبي ﷺ عن رقية العقرب والحية فطلب أن

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ١٣).

(٢) حياة الحيوان الكبرىٰ (٢/ ١٩٠)، ولا بد من البحث في صحة نسبة هذه الرقية إلىٰ ابن الصلاح.

تعرض عليه أولا كما سبق في النصوص، وقد نص عدد من العلماء علىٰ إباحتها، ولكنهم يقصدون ما عُرف معناه وسلم من مخالفة الشريعة.

ومما يدخل في هذا النوع الرقية بأسماء الله المجردة، وصورتها: دعوىٰ أن كل اسم من أسماء الله له خاصية معينة، وأن من كرر اسما معينا منها فإنه يحصل له كذا وكذا أو يشفىٰ من مرض كذا وكذا، وهذه الطريقة في التعامل مع أسماء الله تعالىٰ محرمة، لأنها قائمة علىٰ دعاوىٰ لا دليل عليها، ولأنها مخالفة لطريقة الذكر في الشريعة، فإنه يقوم علىٰ الجمل المكتملة في المعنىٰ، ولا يقوم علىٰ الأسماء المفردة(١).

القسم الثالث: رقية شركية، وضابطها: كل رقية اشتملت علىٰ أمر محكوم عليه بالشرك في الشريعة.

ومن أمثلتها: الرقية التي فيها استغاثة واستعاذة بغير الله من الإنس والجن والملائكة، وكذلك الرقية التي يعتقد فيها المكلف أنها تضر وتنفع بذاتها، وقد نسب القرطبي هذه المعاني إلىٰ أهل الجاهلية، حيث يقول: «وإنما نهىٰ عنه مطلقا؛ لأنهم كانوا يرقون في الجاهلية برقىٰ هو شرك، وبما لا يفهم، وكانوا يعتقدون: أن ذلك الرقىٰ يؤثر»(٢).

مفهوم الاسترقاء وحكمه:

الاسترقاء: لفظ مشتمل علىٰ الحروف الدالة علىٰ الطلب، وهي الهمزة والسين والتاء، علىٰ وزن استفعل، مثل: استغفر واستهدىٰ(٣)، وبناء عليه

---

(١) انظر: التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، هيفاء الرشيد (٤٦٥).

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٥٨٠).

(٣) انظر: شرح الألفية، ابن عقيل (٢/ ٥٥٥).

فالاسترقاء هو طلب الرقية من الغير، ومنه قوله ﷺ: «**استرقوا لها**»، أي: اطلبوا لها من يرقيها[(١)].

وكثير من العلماء لم يكونوا يفرقون بين النصوص الواردة في الرقية والنصوص الواردة في الاسترقاء، ويتعاملون معها معاملة واحدة، ويفسرون النصوص الواردة في الاسترقاء بالرقية ويحملونها علىٰ أحكامها، ويدخل في هذا الموقف كل العلماء الذين حملوا النصوص الواردة في كراهية الاسترقاء علىٰ ما فيه شرك أو اعتقاد النفع والضر فيها بذاتها؛ لأن هذا التعليل متعلق في الحقيقة بالرقية لا بالاسترقاء.

وقد اختلف العلماء في حكم الاسترقاء، ومن أقوىٰ أسباب اختلافهم تنوع النصوص الواردة فيه، فجاء في بعض النصوص ذم الاسترقاء، كما في قوله ﷺ: «**من اكتوىٰ أو استرقىٰ فقد برئ من التوكل**»[(٢)]، وكما في حديث السبعين ألفا، وجاء في بعضها الأمر بها، كما في حديث أم سلمة ﵂: «أن النبي ﷺ رأىٰ في بيتها جارية في وجهها سفعة، فقال: **استرقوا لها، فإن بها النظرة**»[(٣)]، أي: مصابة بالعين.

ولأجل هذا الاختلاف في ظاهر النصوص الواردة في الرقية ذاتها اختلفت مواقف العلماء من الاسترقاء علىٰ قولين:

القول الأول: من قال بإباحته، وهو مقتضىٰ قول كثير ممن قال بإباحة الرقية نفسها، فإنا إذا تأملنا في طريقة استدلالهم نجدهم لا يفرقون بين النوعين، ويستدلون علىٰ إباحة الرقية بالنصوص الواردة في الاسترقاء،

---

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٢/ ٥٥٥).

(٢) رواه أحمد (١٨٢٠٥)، والترمذي (٢٠٥٥) والحاكم (٤/ ٤١٥).

(٣) أخرجه البخاري (٥٧٣٩)، ومسلم (٢١٩٧).

وحملوا الذم الوارد فيها على أوجه أخرى، وليس على كونه متضمنا للطلب من الغير أو لا.

القول الثاني: ذم الاسترقاء والمنع منه، وهذا القول هو مقتضى قول كل من ذم الرقية من حيث الأصل؛ لأنه إذا كانت الرقية مذمومة من حيث أصلها فطلبها من الغير أولى بالذم.

وهو قول بعض من أباح الرقية، وفرق بينها وبين الاسترقاء من جهة الطلب من الغير، ومن أشهر من تبنى هذا القول: الخطابي والنووي وابن تيمية وابن القيم، يقول ابن تيمية: «فمدح هؤلاء بأنهم لا يسترقون، أي: لا يطلبون من أحد أن يرقيهم، والرقية من جنس الدعاء فلا يطلبون من أحد ذلك، وقد روي فيه: «ولا يرقون»، وهو غلط؛ فإن رقياهم لغيرهم ولأنفسهم حسنة، وكان النبي ﷺ يرقي نفسه وغيره ولم يكن يسترقي؛ فإن رقيته نفسه وغيره من جنس الدعاء لنفسه ولغيره وهذا مأمور به»[1].

ووجه استدلال أصحاب هذا القول أن معنى الاسترقاء يختلف عن معنى الرقية في اللغة، وأن الذم إنما جاء في الاسترقاء.

ولكن يشكل على هذا الاستدلال ما جاء أن النبي ﷺ طلب من عائشة رضي الله عنها أن ترقيه، وقد أدرك ابن القيم هذا الإشكال، فقال: «فإن قيل: فما تصنعون بالحديث الذي في «الصحيحين» عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ «كان إذا أوى إلى فراشه جمع كفيه ثم نفث فيهما فقرأ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾، ويمسح بهما ما استطاع من جسده ويبدأ بهما على رأسه ووجهه وما أقبل

(١) مجموع الفتاوى (١/ ١٨٢)، وانظر: زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم (١/ ٤٣٦).

من جسده، يفعل ذلك ثلاث مرات، قالت عائشة: فلما اشتكىٰ رسول الله ﷺ، كان يأمرني أن أفعل ذلك به»[١].

ثم حاول ابن القيم أن يجيب عن هذا الإشكال بالجمع بين الروايات فقال: «فالجواب: أن هذا الحديث قد روي بثلاثة ألفاظ؛

أحدها: هذا، والثاني: أنه كان ينفث علىٰ نفسه، والثالث: قالت: كنت أنفث عليه بهن، وأمسح بيد نفسه لبركتها، وفي لفظ رابع: كان إذا اشتكىٰ يقرأ علىٰ نفسه بالمعوذات وينفث. وهذه الألفاظ يفسر بعضها بعضا، وكان ﷺ ينفث علىٰ نفسه، وضعفه ووجعه يمنعه من إمرار يده علىٰ جسده كله، فكان يأمر عائشة أن تمر يده علىٰ جسده بعد نفثه هو، وليس ذلك من الاسترقاء في شيء»[٢].

ويمكن أن ينظر فيما أجاب به ابن القيم؛ لأنه ليس في تلك الروايات ما ينفي أن يكون الرسول ﷺ طلب منها، وإنما غاية ما فيها أنها كانت تمسح بيده الشريفة علىٰ جسده بعد القراءة، والبحث ليس في المسح، وإنما في طلب القراءة منها، وظاهر الراوية أنه طلب منها بعدما ضعف.

والأقرب القول الثاني، فالاسترقاء مذموم لما فيه من تفويت الفضل العظيم، ويمكن الجواب عن حديث عائشة بجواب آخر، وهو أن الاسترقاء إذا كان في حال العجز والضعف عن رقية النفس فلا يدخل في الذم والكراهة ومنافاة الفضل الوارد في حديث السبعين ألفا.

---

(١) زاد المعاد في هدي خير العباد (١/ ٤٣٦).

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

صفة الرقية:

الأصل في الرقية أنها اجتهادية في صفتها وليست توقيفية؛ ومعنىٰ ذلك: أنه يجوز للمسلم أن يجتهد في اكتشاف الرقىٰ النافعة إذا توفرت فيها الشروط السابقة، ولو لم تكن منقولة عن الوحي المنزل، ويدل علىٰ ذلك النصوص التي فيها إباحة الرقىٰ التي كانت في الجاهلية، وقوله ﷺ: «**لا بأس بالرقىٰ ما لم يكن فيه شرك**»، فهذا الحديث يعد أصلا في أنه يجوز العمل بأي رقية ثبت نفعها، بأي صفة كانت إذا توفرت فيها الشروط السابقة، ولا يشترط أن تكون منقولة عن الوحي.

والرقية لها صفات متعددة، ومن أظهرها خمس صفات:

الصفة الأولىٰ: القراءة المباشرة، ومعنىٰ ذلك: أن يقوم الراقي بقراءة القرآن والأذكار والأدعية الصحيحة علىٰ المرقي مباشرة من غير واسطة.

وهذه الصفة هي الأصل في الرقية، وأكثر النصوص الشرعية الواردة فيها جاءت بهذه الصفة.

الصفة الثانية: القراءة غير المباشرة، ومعنىٰ ذلك: أن يقوم الراقي بقراءة القرآن أو الأذكار والأدعية الصحيحة في ماء أو عسل أو طعام ليستعمل في الرقية.

ومما جاء في هذه الصفة عن رسول الله ﷺ: «أنه دخل علىٰ ثابت بن قيس -قال أحمد [هو ابن صالح، من رواة الحديث]: وهو مريض- فقال: **اكشف الباس رب الناس عن ثابت بن قيس**، ثم أخذ ترابا من بطحان، فجعله في قدح، ثم نفث عليه بماء، وصبه عليه»[1]، وقد رويت هذه الصفة

(١) أخرجه أبو داود (٣٨٨٥) وصححه الألباني.

عن عدد من الصحابة ﷺ، وأقرها عدد من العلماء[١].

الصفة الثالثة: المحوة، ومعناها: أن يقوم الراقي بكتابة شيء من القرآن في ورقة، ثم يغسل أو يوضع في ماء أو زيت ليستعمل في الرقية.

وهذه الصورة محل خلاف بين العلماء، علىٰ قولين[٢]:

القول الأول: أن ذلك جائز، وممن قال بذلك: أحمد بن حنبل، واختارها القاضي عياض وابن تيمية وابن القيم وغيرهم.

القول الثاني: أن ذلك مكروه، وممن قال بذلك: إبراهيم النخعي وابن سيرين، وغيرهما.

والأقرب القول الأول؛ لعموم النصوص الورادة في الاستشفاء بالقرآن.

الصفة الرابعة: كتابة الآية علىٰ العضو المريض، وقد ذكر ابن القيم عن شيخه ابن تيمية ما يدل علىٰ أنه يرىٰ الجواز، حيث يقول: «كان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يكتب علىٰ جبهته: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ [هود: ٤٤]، وسمعته يقول: كتبتها لغير واحد فبرأ، فقال: ولا يجوز كتابتها بدم الراعف، كما يفعله الجهال؛ فإن الدم نجس، فلا يجوز أن يكتب به كلام الله تعالىٰ»[٣]، ثم ذكر ابن القيم أمثلة لما يكتب من القرآن علىٰ الأعضاء المريضة.

وقد اعترض بعض الدارسين علىٰ هذه الصورة بحجة أنها لم ترد في النصوص ولا فعل السلف، ولكن هذا ليس شرطا، وإنما الشرط ثبوت

---

(١) انظر: أحكام الرقىٰ والتمائم، فهد السحيمي (٦٣-٦٥).

(٢) انظر: أحكام الرقىٰ والتمائم، فهد السحيمي (٦٦).

(٣) زاد المعاد في هدي خير العباد (٤/ ٣٢٨).

نفعها بالتجربة المنضبطة، فإن ثبت فلا مسوغ للإنكار.

الصفة الخامسة: وضع الإصبع علىٰ الأرض بعد بله بالريق، ويدل علىٰ هذه الصفة حديث عائشة ﵂، قالت: «كان النبي ﷺ يقول في الرقية: تربة أرضنا، وريقة بعضنا، يشفىٰ سقيمنا، بإذن ربنا»[(١)].

ومعناه: أنه يأخذ من ريق نفسه علىٰ أصبعه السبابة، ثم يضعها علىٰ التراب، فيتعلق بها شيء، فيمسح به علىٰ موضع الجرح أو الألم، ويقول هذا الكلام في حالة المسح.

وقد اختلف العلماء في معناه، فمنهم من قال: هو خاص بأرض المدينة النبوية، ومنهم من قال: هو عام في كل أرض[(٢)].

وقد ظهرت في عصرنا الحاضر صور جديدة من الرقية، ووقع فيها بحث ونظر، ومن تلك الصور:

الصفة الأولىٰ: الرقية عبر الهاتف، ومعنىٰ ذلك: أن الراقي يقوم بالقراءة علىٰ المريض عبر الهاتف، وهو بعيد عنه، وقد قيل بأن هذه الطريقة بدعة، لأن: «الرقية لا بد أن تكون علىٰ المريض مباشرة، ولا تكون بواسطة مكبر الصوت، ولا بواسطة الهاتف؛ لأن هذا يخالف ما فعله رسول الله ﷺ وأصحابه ﵃ وأتباعهم بإحسان في الرقية، وقد قال ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**» »[(٣)].

والصحيح أن هذه الصورة جائزة؛ لأن القصد الأولي من الرقية التأثير علىٰ المس وغيره بسماع المريض له، ولا يشترط ذلك السماع أن يكون

(١) رواه البخاري (٥٧٤٦).

(٢) انظر: الكوثر الجاري إلىٰ رياض أحاديث البخاري، الكوراني (٩/ ٢٨٥).

(٣) فتاوىٰ اللجنة الدائمة (٢/ ٩٢).

مباشرا أو عن قرب؛ ولأن الأصل في باب الرقية أنها اجتهادية وليست توقيفية.

الصفة الثانية: الرقية عبر اليوتيوب، ومعنىٰ ذلك: أن يقوم الراقي بتسجيل رقية معينة وينشرها علىٰ اليوتيوب وغيره، ويقوم المريض بسماعها، وقد قيل بأن هذه الصورة لا فائدة منها، وأن «تشغيل جهاز التسجيل بالقراءة والأدعية لا يغني عن الرقية؛ لأن الرقية عمل يحتاج إلىٰ اعتقاد ونية حال أدائها، ومباشرة للنفث علىٰ المريض، والجهاز لا يتأتىٰ منه ذلك»[(١)].

وهذا الإطلاق محل نظر، فلا شك أن الرقية علىٰ مراتب، وأن الرقية المباشرة المقصودة من أعلاها، ولكن ذلك لا يعني المنع من المراتب الأخرىٰ والحكم عليها بعدم النفع؛ فإن الرقية مبنية علىٰ سماع الممسوس والمسحور وغيرهما للكلام الذي يؤثر في حالته من ذكر الله ودعائه، فإذا تحقق هذا القدر بأي طريقة كانت وثبت النفع فلا موجب للمنع، وقد ثبت بالتجربة أن كثيرا من المس والسحر زال بمجرد سماع المريض لقراءة القرآن والرقية، ولو كان بغير قصد من القارئ أو الراقي؛ ولأن الأصل في باب الرقية أنها اجتهادية وليست توقيفية.

ومما يؤكد إباحة هذه الصفة والصفة التي قبلها أن الصحابة ﷺ قاموا بصفات متعددة من التداوي بالقرآن لم ترد في النصوص الشرعية، فلو كان التداوي توقيفيا أو لا يجوز الأخذ إلا بالصفات الواردة في النصوص لما قاموا بما قاموا به.

---

(١) فتاوىٰ اللجنة الدائمة (٢/ ٩٣).

النفث والتفل واللمس باليد في الرقية:

المراد بالنفث: النفخ بالفم، وقد يكون معه رذاذ من الريق، وأما التفل فلا يكون إلا بشيء من الريق، يقول أبو عبيد: «النفث بالفم شبيه بالنفخ، فأما التفل فلا يكون إلا ومعه شيء من الريق»(١).

وهذه الأمور متعلقة بالصفة الأولىٰ والثانية، فهي قد تقع في الرقية المباشرة وقد تقع في الرقية غير المباشرة فربما ينفث الراقي في الماء والعسل وغيره.

أما بالنسبة للنفث والتفل، فقد اختلف أئمة السلف في حكم استعمالهما في الرقية علىٰ قولين:

القول الأول: إباحة ذلك، وهو قول كثير من العلماء، واستدلوا بعدد من النصوص الواردة في ذلك، ومنها: حديث عائشة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ كان ينفث علىٰ نفسه في المرض الذي مات فيه بالمعوذات، فلما ثقل كنت أنفث عليه بهن، وأمسح بيد نفسه لبركتها»، فسألت الزهري -السائل معمر-: كيف ينفث؟ قال: «كان ينفث علىٰ يديه، ثم يمسح بهما وجهه»(٢)، وحديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان يقول للمريض: «**بسم الله، تربة أرضنا، بريقة بعضنا، يشفىٰ سقيمنا بإذن ربنا**»(٣).

فهذان الحديثان صريحان في مشروعية النفث والتفل.

وقد دلت النصوص أن النفث والتفل يكون في أثناء القراءة وبعدها.

---

(١) كتاب الغريبين في القرآن والحديث (٦/ ١٨٦٦).

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٣٥).

(٣) أخرجه البخاري (٥٧٤٥)، ومسلم (٥٨٤٨).

القول الثاني: أن ذلك مكروه، وهو مروي عن عدد من أئمة السلف، كإبراهيم النخعي وعكرمة وغيرهما.

واعتمدوا علىٰ أن الله أمر بالاستعاذة من النفث وأهله، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ [الفلق: ٤].

ولكن اعتمادهم هذا غير صحيح؛ لأن المراد بتلك الآية السحر والسحرة وليس كل نفث، فمن نفث بالقرآن والذكر الصحيح فلا يدخل في الآية.

وأما المسح باليد، فيدل عليه حديث عائشة السابق، وجاء في حديث صحيح وضع الأصبع في الأرض، ثم القراءة عليه ومسح موضع الألم به، فعن عائشة أن رسول الله ﷺ كان إذا اشتكىٰ الإنسان الشيء منه أو كانت به قرحة أو جرح، قال النبي ﷺ بإصبعه هكذا، -ووضع سفيان، أي: ابن عيينة، سبابته بالأرض ثم رفعها-: «**باسم الله تربة أرضنا، بريقة بعضنا، ليشفىٰ به سقيمنا بإذن ربنا**»[(١)]، يقول النووي: «معنىٰ الحديث: أنه يأخذ من ريق نفسه علىٰ أصبعه السبابة، ثم يضعها علىٰ التراب فيعلق بها منه شيء فيمسح به علىٰ الموضع الجريح أو العليل»[(٢)].

رقية أهل الكتاب:

ومعنىٰ ذلك أن يكون الراقي معينا من أهل الكتاب: اليهود أو النصارىٰ، وقد اختلف العلماء في هذه المسألة علىٰ قولين[(٣)]:

القول الأول: أنه يجوز ذلك إذا سلمت رقاهم من الشرك ومخالفة الشريعة، وهو أحد قولي مالك وقول الإمام الشافعي.

---

(١) أخرجه مسلم (٥٨٤٨).

(٢) شرح صحيح مسلم (١٤/ ١٨٤).

(٣) انظر: أحكام الرقىٰ والتمائم، فهد السحيمي (٧٠).

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، ومنها: عن عمرة بنت عبد الرحمن: «أن أبا بكر الصديق دخل علىٰ عائشة وهي تشتكي ويهودية ترقيها، فقال أبو بكر: ارقيها بكتاب الله»(١)، وذكر عدد من العلماء أن مراد أبي بكر رضي الله عنه بكتاب الله: التوراة والإنجيل(٢).

واستدل الإمام الشافعي بالقياس، حيث يقول في تركيبه: «قد أحل الله جل ذكره طعام أهل الكتاب ونساءهم، وأحسب الرقية إذا رقوا بكتاب الله مثل هذا أو أخف»(٣).

القول الثاني: أن ذلك مكروه، واعتمدوا علىٰ أن أهل الكتاب لا يُؤمن أن يقعوا في التحريف، ويرقوا بما فيه شرك أو لا يعرف معناه.

وهذا الاستدلال لا يوجب المنع المطلق، وغاية ما يوجب الاحتياط وضرورة التأكد، وهو أمر لا يخالف فيه أصحاب القول الأول.

أخذ الأجرة علىٰ الرقية:

جاء في النصوص بيان صريح في إباحة أخذ المال علىٰ الرقية، ومن أشهر النصوص في ذلك حديث ابن عباس: «أن نفرا من أصحاب النبي ﷺ مروا بماء فيهم لديغ أو سليم، فعرض لهم رجل من أهل الماء، فقال: هل فيكم من راق؟ إن في الماء رجلا لديغا أو سليما، فانطلق رجل منهم، فقرأ بفاتحة الكتاب علىٰ شاء، فبرأ، فجاء بالشاء إلىٰ أصحابه، فكرهوا ذلك، وقالوا: أخذت علىٰ كتاب الله أجرا. حتىٰ قدموا المدينة فقالوا:

---

(١) أخرجه مالك (٣/ ٣٣٧).

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري، ابن بطال (٩/ ٤٢٨).

(٣) الأم (٨/ ٦٣١).

يا رسول الله، أخذ علىٰ كتاب الله أجرا. فقال رسول الله ﷺ: «**إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله**»(١).

حكم رقية غير الإنسان، كالحيوان والجماد:

لا حرج من رقية الحيوان والجماد، وقد أفتىٰ عدد من العلماء بذلك، ويدل علىٰ الإباحة عدد من الأدلة:

الدليل الأول: عموم النصوص الواردة في الاستشفاء بالقرآن، وعموم النصوص الواردة في التعوذ بالأذكار وغيرها في دفع العين ورفع الأذىٰ، بل في بعضها إشارة إلىٰ العموم، يقول النبي ﷺ: «**إذا رأىٰ أحدكم من أخيه، أو من نفسه، أو من ماله ما يعجبه، فليبركه فإن العين حق**»(٢).

الدليل الثاني: أن هذا العمل فعله بعض الصحابة ﷺ وتتابع الأئمة علىٰ إقراره، فعن حديث سحيم بن نوفل قال: «بينما نحن عند عبد الله -يعني ابن مسعود- إذ جاءت وليدة أعرابية إلىٰ سيدها، ونحن نعرض مصحفا، فقالت: ما يجلسك وقد لقع -أي أصاب- فلان مهرك بعينه، فتركه يتقلب في الدار كأنه في قدر، قم فابتغ راقيا، فقال عبد الله: لا تبتغ راقيا، وانفث في منخره الأيمن أربعا، وفي الأيسر ثلاث، وقل: لا بأس، لا بأس، أذهب البأس، رب الناس، اشف أنت الشافي، لا يكشف الضر إلا أنت، قال: فذهب، ثم رجع إلينا، قال: قلت ما أمرتني فما جئت حتىٰ راث، وبال، وأكل»(٣)، وقد بوب عليه ابن أبي شبية بابا «في الدابة يصيبها الشيء بأي شيء تعوذ به؟»، وبوب عليه البيهقي «باب في رقية الدابة».

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٣٧).

(٢) أخرجه أحمد (١٥٧٠٠)

(٣) رواه ابن أبي شيبة (٣٠٠٠٢)، والبيهقي في «الدعوات الكبير» (٢/ ٢٦٤).

التعليق على النصوص التي ذكرها المؤلف في الباب:

ذكر المؤلف في هذا الباب أربعة أحاديث وأثرين عن أئمة السلف وتعليقا مختصرا، والملاحظ أن تلك النصوص كلها في النهي عن الرقى والتمائم، والمؤلف أغفل ذكر نص من أهم النصوص الضابطة لباب الرقية، وهو قوله ﷺ: «**اعرضوا علي رقاكم، لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك**»[١]، فهذا الحديث يعد الحديث الأم في باب الرقية؛ لأنه طبيعة هذا الباب والمعيار الحاكم فيه، فلا يحسن ألا يكون مذكورا في متن يراد منه تأصيل هذا الباب المهم.

النص الأول: عن أبي بشير الأنصاري ؓ أنه كان مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره، فأرسل رسولا: «أن لا يبقين في رقبة بعير قلادة من وتر أو قلادة إلا قطعت»[٢].

قوله: «فأرسل رسولا»، جاء في بعض الروايات أن ذلك الرسول هو زيد بن حارثة[٣].

قوله: «لا يبقين»، بفتح الياء والقاف وتسكين الباء، وهي فعل يبقى مؤكد بنون التوكيد.

قوله: «في رقبة بعير»، خرج مخرج الغالب ومراعاة الحال، فلا مفهوم له[٤]، وبناء عليه فهذا الحكم يشمل كل شيء، كالخيل والحمير والأغنام وغيرها.

---

(١) أخرجه مسلم (٥٨٦٢).

(٢) أخرجه البخاري (٣٠٠٥)، ومسلم (٢١١٥).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٦/ ١٤١).

(٤) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٣/ ٩٩٣)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٨٩٤).

قوله: «قلادة من وتر أو قلادة»، يحتمل أن يكون هذا شكا من الراوي، ويحتمل ألا يكون، وفي رواية أبي داود: «ولا قلادة»، بدون شك، فالأولىٰ: أن «أو» هنا للتنويع وليست للشك.

والقلادة: هي ما أحاط بالعنق، وهي هنا خرجت مخرج الغالب، وحكمها يشمل كل ما عُلق سواء في العنق أو في القدم أو في غيرها.

والوتر يتخذ من الأقواس، ويؤخذ من عصب البهائم، فإذا ذبل وضعف أخذوه وعلقوه دفعا للعين، وحين روىٰ الإمام مالك هذا الحديث قال: «أرىٰ أن ذلك من العين»(١)، وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: «بلغني عن مالك بن أنس أنه قال: إنما كان يفعل ذلك بها مخافة العين عليها، قال: حدثنيه عنه أبو المنذر الواسطي: يعني أن الناس كانوا يقلدونها لئلا تصيبها العين فأمرهم النبي ﷺ بقطعها، يعلمهم أن الأوتار لا ترد من أمر الله شيئا، وهذا أشبه بما كره من التمائم»(٢).

ووجه الشاهد من الحديث أن النبي ﷺ أمر بقطع ما يتخذه أهل الجاهلية لجلب النفع ودفع الضر، فكل ما ماثلها يأخذ حكمها.

النص الثاني: عن ابن مسعود رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الرقىٰ والتمائم والتولة شرك»(٣).

قوله: «إن الرقىٰ»، «أل» في الرقىٰ يحتمل أن تكون للعهد، أي: الرقىٰ المعروفة في أيام الجاهلية، ويحتمل أن تكون للاستغراق، أي: إن

---

(١) الموطأ (٢/ ٥٢٦).

(٢) غريب الحديث (٢/ ٢)، وانظر: شرح السنة، البغوي (١١/ ٢٧).

(٣) أخرجه أحمد (٣٦١٥)، وأبو داود (٣٨٨٣)، وغيرهما، وهو حديث صحيح، انظر: السلسلة الصحيحة، الألباني (٢٩٧٢).

كل رقية فهي من الشرك، وعلىٰ هذا الاحتمال يقال: إن هذا الحديث منسوخ أو عام خصصت منه الرقىٰ المقبولة في الشريعة، والأقرب الاحتمال الأول.

قوله: «**التمائم**»، «أل» في التمائم يحتمل أن تكون للعهد، فيكون الحكم متعلقا بما كان معروفا أيام الجاهلية، ويحتمل أن تكون للاستغراق، فتشمل التمائم التي من القرآن، فالحكم عليها بكونها من الشرك مشكل جدا، وأما علىٰ القول بإباحتها فيكون العموم فيها مخصوصا كما هو الحال في الرقية، والأقرب الاحتمال الأول.

قوله: «**التولة**»، هي شيء يصنعونه يزعمون أنه يحبب المرأة إلىٰ زوجها، وبهذا فسرها ابن مسعود ﷺ، فعند ابن حبان: «قالوا: يا أبا عبد الرحمن، هذه الرقىٰ والتمائم قد عرفناها، فما التولة؟ قال: شيء يصنعه النساء يتحببن إلىٰ أزواجهن»[١]، ويقول الأصمعي: «التولة -بكسر التاء- وهو الذي يحبب المرأة إلىٰ زوجها»[٢].

قوله: «**شرك**» اختلف العلماء القائلون بإباحة الرقية والتمائم في الموقف من هذا النوع من النصوص، فذهب بعضهم إلىٰ أنها منسوخة، وذهب بعضهم إلىٰ أنها محمولة علىٰ معان تخالف الشريعة[٣]، وهذا القول هو الأصوب.

وقد تواردت مقالات شراح الحديث من المتقدمين علىٰ حمل الحديث علىٰ المناطات الموجبة للشرك، كالاستغاثة بغير الله أو التوسل بغيره سبحانه

---

(١) صحيح ابن حبان (١٣/ ٤٥٦).

(٢) غريب الحديث، أبو عبيد (٥/ ٦١).

(٣) انظر: رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار، الجعبري (٥٣٤).

أو اعتقاد أن تلك الأمور توجب رد القضاء من دون الله أو غير ذلك من المعاني، وهذا يدل علىٰ أن مجرد اتخاذ أمر ما سببا وهو ليس كذلك شرعا ولا قدرا لا يعد شركا في نفسه، وإنما لا بد أن ينضاف إليه معنىٰ يوجب معنىٰ الشركية في الفعل.

وقد نبه عدد من العلماء علىٰ أن هذا الحديث ليس علىٰ إطلاقه وعمومه وأنه لا بد أن يفهم بناء علىٰ السياق الذي جاء فيه، وهو حال الجاهلية وما يتعلق بها، وفي هذا يقول أبو عبيد: «وإنما أراد بالرقىٰ والتمائم عندي ما كان بغير لسان العربية مما لا يدرىٰ ما هو، فأما الذي يحبب المرأة إلىٰ زوجها، فهو عندنا من السحر»[1].

ووافقه ابن قتيبة علىٰ ذلك وخالفه في مفهوم التميمة، حيث يقول: «قال أبو عبيد: أراد بالتمائم والرقىٰ عندي ما كان بغير لسان العربية، وهذا يدل علىٰ أن التمائم عند أبي عبيد: المعاذات التي يكتب فيها وتعلق.

قال أبو محمد: وليست التمائم إلا الخرز، وكان أهل الجاهلية يسترقون بها، ويظنون بضروب منها، أنها تدفع عنهم الآفات، وخبرني رجل من عظماء الترك وأخو خاقان ملك الخزر، أنهم يستمطرون بخرز عندهم وأحجار، وكان مذهب الأعراب فيها كمذهبهم»[2].

وقال الأزهري: «جعلها ابن مسعود من الشرك لأنهم جعلوها واقية من المقادير والموت، فكأنهم جعلوا لله شريكا فيما قدر وكتب من آجال العباد والأعراض التي تصيبهم، ولا دافع لما قضىٰ، ولا شريك له ﷻ فيما

(١) غريب الحديث (٥/ ٦٢)، وكذلك قال ابن بطال في شرح البخاري (٩/ ٤٣١).

(٢) إصلاح غلط أبي عبيد (١٢٤).

قدر»[١]، ويقول ابن حجر: «وإنما كان ذلك من الشرك لأنهم أرادوا دفع المضار وجلب المنافع من عند غير الله ولا يدخل في ذلك ما كان بأسماء الله وكلامه»[٢]، ويقول الشوكاني: «قوله: «شرك» جعل هذه الثلاثة من الشرك لاعتقادهم أن ذلك يؤثر بنفسه»[٣].

وأما من استدل بهذا الحديث علىٰ أن مجرد اتخاذ ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا يعد شركا أصغر فلا دليل له في الحديث؛ لأن الحديث لم يعلق الحكم علىٰ مجرد اتخاذ السبب الوهمي أو الخاطئ، وإنما علق الحكم بناء علىٰ ما يقوم بنفس المكلف من اعتقاد، فإن قام في نفسه استغاثة بغير الله أو اعتقاد أنه يرد قدر الله فهو شرك أكبر، وإن قام في قلبه تعلق يوجب الركون إليه والغفلة عن الله تعالىٰ فهو شرك إما أكبر أو صغر كما سبق بيانه، وأما إن اتخذ السبب الوهمي ولم يتعلق بقبله به فلا موجب للحكم بالشرك علىٰ الفعل وإن كان محرما في الشريعة.

فائدة:

هل يدخل في التولة: الدبلة أو ما يسمىٰ خاتم الخطبة؟

قرر عدد من العلماء المعاصرين أن مما يأخذ حكم التولة المنهي عنها الدبلة، وهي الخاتم الذي يلبس عند عقد النكاح، يقول العثيمين: «الدبلة: خاتم يشترىٰ عند الزواج يوضع في يد الزوج، وإذا ألقاه الزوج قالت المرأة: إنه لا يحبها؛ فهم يعتقدون فيه النفع والضر، ويقولون: إنه ما دام في يد الزوج؛ فإنه يعني أن العلاقة بينهما ثابتة، والعكس بالعكس، فإذا

(١) تهذيب اللغة (١٤/ ١٨٤).

(٢) فتح الباري (١٠/ ١٩٦).

(٣) نيل الأوطار (٨/ ٢٢٤).

وجدت هذه النية؛ فإنه من الشرك الأصغر، وإن لم توجد هذه النية -وهي بعيدة ألا تصحبها- ففيه تشبه بالنصارىٰ، فإنها مأخوذة منهم، وإن كانت من الذهب؛ فهي بالنسبة للرجل فيها محذور ثالث، وهو لبس الذهب»[١].

ولكن القول بأن الدبلة إنما تلبس من أجل اعتقاد أنها سبب في توثيق العلاقة بين الزوجين غير صحيح؛ فالمعروف عند كثير من الناس أنها من العادات التي تعبر عن الحب بين الزوجين وتأكيد العلاقة بينهما، ولا يصحبها اعتقاد أنها في نفسها سبب لتقوية الحب أو نحوه، فيبقىٰ البحث في كونها تشبها، وتنطبق عليها قاعدة التشبه المشهورة، وهي أن الأمر إذا شاع وانتشر في بلاد المسلمين ولم يعد للكفار به اختصاص فلا يكون فعله تشبها.

النص الثالث: عن عبد الله بن عكيم أن النبي ﷺ قال: «من تعلق شيئا وُكِلَ إليه»[٢].

قوله: «من»، شرطية فتفيد العموم، فتشمل كل من يعلق؛ سواء كان ذكرا أو أنثىٰ، صغيرا أو كبيرا.

قوله: «تعلق»، أي: من اعتمد عليه وجعله محلا لرجائه وخوفه، سواء علقها علىٰ جسده أو وضعه في مكان، فالمعنىٰ المؤثر في الحكم: التعلق القلبي والاعتماد علىٰ المعلَّق.

وقد جعل بعض شراح كتاب التوحيد المناط المؤثر مطلق التعليق، وهذا ليس بظاهر من النص، فالنص فيه إشارة إلىٰ المعنىٰ القلبي، ولهذا قال في آخره: وكل إليه.

---

(١) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (١/ ٢٢٩)، وانظر آداب الزفاف، الألباني (٢١٢-٢١٤).

(٢) أخرجه أحمد (١٨٧٨١)، والترمذي (٢٠٧٢)، وحسنه الألباني وغيره.

قوله: «**شيئا**»، نكرة في سياق الشرط، فتفيد العموم[١]، فتشمل كل ما علق طلبا للنفع سواء كان وترا أو حديدا أو نحاسا أو غيره.

ولكن عددا من العلماء نبه علىٰ أن هذا العموم لا بد أن يفهم علىٰ حسب السياق الذي ورد فيه، وهو التعلق الذي كان معروفا في الجاهلية، فمن علق شيئا علىٰ النحو المعروف في الجاهلية فإنه يُوكل إليه، فلا يدخل فيه من علق تميمة من القرآن عند من يقول بإباحتها.

قوله: «**وكل إليه**»، أي: إن الله تعالىٰ يكله إلىٰ ذلك الشيء المعلَّق ولا يعينه ولا يوفقه، يقول الطيبي: «من تمسك بشيء من المداواة، واعتقد أن الشفاء منه لا من الله تعالىٰ لم يشفه الله، بل وكل شفاءه إلىٰ ذلك الشيء وحينئذ لا يحصل شفاؤه؛ لأن الأشياء لا تنفع ولا تضر إلا بإذن الله تعالىٰ»[٢]

ومقتضىٰ هذا التقرير أن هذا الحديث سيق علىٰ جهة الذم والتحذير، فهو من أدلة المنع من التعاليق المذمومة.

وقد فهم بعض العلماء أنه سيق علىٰ جهة الخبر المحض، ففهم منه أن التعليق إذا كان بشيء من القرآن فهو أمر محمود، وقد استدل ابن العربي بهذا الحديث علىٰ إباحة التميمة من القرآن علىٰ هذا الوجه، وسبق بيان وجه الخطأ في استدلاله.

فائدة:

التعلق بغير الله تعالىٰ ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام[٣]، والمراد بالتعلق مطلق

(١) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٣/ ١٣٧١)، والقواعد والفوائد الأصولية، البعلي (٢٧٨).

(٢) شرح المشكاة (٩/ ٢٩٧٠).

(٣) انظر: القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد، العثيمين (١/ ٢٣٠).

الارتباط، فإن هذا اللفظ يطلق في اللغة علىٰ عدد من المعاني، منها: الارتباط بين الشيئين، سواء كان قلبيا أو حسيا، يقال: هذا الأمر متعلق بهذا أي: مرتبط به، ومنه قولهم: هذه المسألة مرتبطة بهذه، أي: بينهما ترابط ما، وبناء عليه يصح أن يقال: التعلق بغير الله أقسام:

القسم الأول: ما ينافي أصل التوحيد، وهو أن يتعلق المكلف بالسبب علىٰ جهة أنه المستقل بالنفع والضر أو علىٰ جهة التعبد والتذلل له.

القسم الثاني: ما ينافي كمال التوحيد، وهو أن يتعلق المكلف بالسبب ويرتبط قلبه به وينسىٰ المسبب الأول -وهو الله تعالىٰ- ويغفل عنه.

القسم الثالث: ما يعد من التوحيد والدين، وهو أن يتعلق المكلف بالسبب علىٰ جهة أن الله جعله كذلك مع اعتماده علىٰ الله تعالىٰ وتعلق قلبه به، واستحضار أن الله تعالىٰ لو شاء ألا يتحقق ما يرتبط بذلك السبب فلن يتحقق، فتكون حقيقة حال المعين أنه لازم الأسباب ولم ينفك عنها.

وهذا يدل علىٰ أن لفظ التعلق لفظ مجمل، فلا بد في التعامل معه من التفصيل والتفريق، ولا يصح تعليق الحكم عليه بمجرده، إلا بالبيان والتوضيح.

ثم قال المؤلف: «التمائم: شيء يعلق علىٰ الأولاد يتقون به العين. لكن إذا كان المعلق من القرآن؛ فرخص فيه بعض السلف، وبعضهم لم يرخص فيه، ويجعله من المنهي عنه، منهم ابن مسعود ﷺ. والرقىٰ: هي التي تسمىٰ العزائم، وخص منها الدليل ما خلا من الشرك؛ فقد رخص فيه رسول الله ﷺ من العين والحمة، والتولة: هي شيء يصنعونه يزعمون أنه يحبب المرأة إلىٰ زوجها والرجل إلىٰ امرأته».

كل المعاني التي ذكرها المؤلف في هذا التعليق سبق بيانها وعدد من تفاصيلها، فلا داعي لتكراره هنا.

إلا أن قوله في تعريف التمائم: «شيء يعلق علىٰ الأولاد يتقون به العين»، ليس دقيقا، فالتميمة تعلق علىٰ الأولاد وغيرهم كالإبل والخيل، وأغراضها أوسع من اتقاء العين.

النص الرابع: عن رويفع؛ قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا رويفع! لعل الحياة ستطول بك؛ فأخبر الناس أن من عقد لحيته، أو تقلد وترا، أو استنجىٰ برجيع دابة أو عظم فإن محمدا بريء منه»[1].

قوله: «لعل الحياة ستطول بك»، إن كان ذلك علىٰ جهة الجزم بالخبر فهو علم من أعلام النبوة؛ لأن رويفعا طالت به الحياة، فإنه توفي رضي الله عنه بعد سنة خمسين للهجرة، وإن كان علىٰ جهة التوقع والتأمل، فلا يلزم أن يكون علما للنبوة؛ لأن معناه: إن طالت بك الحياة، فأخبر الناس.

قوله: «أن من عقد لحيته»، اختلف العلماء في معنىٰ عقد اللحية هنا، وفي وجه كونه موجبا للبراءة منه، علىٰ عدد من الأقوال[2]:

القول الأول: أن ذلك محمول علىٰ ما كان يفعله أهل الجاهلية في الحروب، فإنهم كانوا يعقدون لحاهم علىٰ جهة التكبر والعجب، فترجع العلة في الوعيد إلىٰ التكبر والخيلاء.

القول الثاني: أن ذلك محمول علىٰ معالجة الشعر ليتعقد ويتجعد، وذلك من فعل أهل التوضيع والتأنيث، فترجع العلة في الوعيد إلىٰ التشبه بالنساء ونحوهم.

---

(١) أخرجه أحمد (١٦٩٩٥)، وأبو داود (٣٦)، وجود إسناده النووي في المجموع (١/ ٢٩٢).

(٢) انظر: معالم السنن، الخطابي (١/ ٢٤)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي القاري (١/ ٣٨٢).

القول الثالث: أن المراد معالجتها حتىٰ تنعقد وتتجعد، وهذا مخالف للسنة التي هي تسريح اللحية، وهذا القول بعيد؛ لأن عقوبة هذا الفعل لا تصل إلىٰ البراءة منه، فيكون كبيرة من الكبائر.

القول الرابع: أنه من عقد لحيته في الصلاة؛ لأنه جاء في بعض الروايات: من عقد لحيته في الصلاة.

وتعقب السيوطي هذا القول فقال: «وصوابه -والله أعلم- من عقد لِحاء، من قولك: لحيت الشجر ولحوته إذا قشرته، وكانوا في الجاهلية يعقدون لحاء الحرم، فيقلدونه أعناقهم، فيأمنون بذلك، وهو قوله تعالىٰ: ﴿لَا تُحِلُّوا۟ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَـٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٢]، فلما أظهر الله الإسلام نهىٰ عن ذلك من فعلهم، وروىٰ أسباط عن السدي في هذه الآية: أما شعائر الله فحرم الله، وأما الهدي والقلائد فإن العرب كانوا يقلدون من لحاء الشجر شجر مكة، فيقيم الرجل بمكة حتىٰ إذا انقضت الأشهر الحرم، وأراد أن يرجع إلىٰ أهله قلد نفسه وناقته من لحاء الشجر، فيأمن حتىٰ يأتي أهله»[(١)].

قوله: «**أو تقلد وترا**»، الوتر: القوس، وتقلد أي: جعله قلادة، والمراد: جعله قلادة في عنقه أو عنق دابته أو ولده أو غير ذلك، ونبه عدد من العلماء علىٰ أن المراد بذلك ما كان يفعله أهل الجاهلية من تعليق الأوتار من أجل دفع العين.

قوله: «**أو استنجىٰ برجيع دابة أو عظم**»، استنجىٰ، أي: استعمل الشيء في التطهر من البول أو الغائط، والرجيع: روث الدابة، ومعنىٰ

---

(١) حاشية السيوطي علىٰ النسائي (٨/ ١٣٥).

الحديث: من استعمل روث الدابة أو العظم في التطهر من البول أو الغائط.

قوله: «فإن محمدا بريء منه»، البراءة هي الانفصال والتخلي، وهذا التركيب من صيغ التحريم الغليظة في الشريعة، وذكر بعض العلماء أنه من علامات كون الفعل كبيرة من كبائر الذنوب، يقول ابن تيمية: «كل ذنب توعد صاحبه بأنه لا يدخل الجنة، ولا يشم رائحة الجنة، وقيل فيه: من فعله فليس منا، وأن صاحبه آثم، فهذه كلها من الكبائر»[(١)]، والحكم بالبراءة من الفاعل مقارب للحكم بأنه ليس منا، يقول الفاكهاني: «فكأن براءته ﷺ من هؤلاء من باب قوله عليه الصلاة والسلام: **«من غشنا فليس منا»**[(٢)].

ويقول ابن الملقن: «هذا القول منه ﷺ دليل علىٰ تحريم هذه الأفعال لإشعارها بالسخط لقضاء الله تعالىٰ وقدره. وذلك كبيرة من كبائر الذنوب، حيث اقتضىٰ فعل هذه الأشياء التبريء من فاعلها ولعنه وخروجه من طريقة المصطفي ﷺ، وإن اعتقد معتقد حل فعلها كان كافرا»[(٣)].

النص الخامس: عن سعيد بن جبير قال: «من قطع تميمة من إنسان كان كعدل رقبة»[(٤)].

قوله: «كعدل رقبة»، أي: كأنه أعتق رقبة في سبيل الله من الرق، ووجه الشبه: أن الذي يعتق الرقبة يخلصها من الرق والعبودية، والذي يقطع التميمة يخلصه من الشرك، فكأنما أعتقه من النار، ولكن هذا الأثر ضعيف لا يصح أن يؤخذ منه حكم.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٣١).

(٢) رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام (٣/ ٢٤٧).

(٣) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (٤/ ٤٨٤).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٢٣٩٣٩)، وهو أثر ضعيف.

وعلىٰ فرض صحته إلىٰ سعيد بن جبير فهل له حكم الرفع؛ لأنه تضمن حكما تشريعيا لا يقال بالاجتهاد والنظر؟

هذه المسألة من محال الخلاف بين العلماء، وقد اختلفوا فيها علىٰ قولين:

القول الأول: أن قول التابعي الذي فيه حكم لا يقال بالاجتهاد له حكم الرفع، وهو في حكم مرسل التابعي، وهو اختيار ابن العربي، يقول السخاوي: «ألحق ابن العربي بالصحابة في ذلك ما يجيء عن التابعين أيضا مما لا مجال للاجتهاد فيه، فنص علىٰ أنه يكون في حكم المرفوع، وادعىٰ أنه مذهب مالك، قال: ولهذا أدخل عن سعيد بن المسيب: «صلاة الملائكة خلف المصلي»[(١)]، واختاره ابن حجر[(٢)]، وبعض من الحنابلة، قال في المسودة: «قال الشيخ مجد الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في منتهىٰ الغاية في مسألة: «من قام من نوم الليل فغمس يده في إناء قبل أن يغسلها» في ضمن كلامه وزوال طهوريته قول الحسن البصري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وهو مخالف للقياس، والتابعي إذا قال مثل ذلك كان حجة لأن الظاهر أنه قاله توقيفا عن الصحابة أو عن نص ثبت»[(٣)].

القول الثاني: أنه لا يجعل في حكم المرفوع؛ وإنما هو في حكم المقطوع، ويعد من أقوال التابعين، واختار هذا القول عدد من العلماء، يقول الزركشي: «إن قال التابعي قولا لا مجال للقياس فيه لم يلتحق بالصحابي عندنا، خلافا للسمعاني»[(٤)]، ويقول ابن تيمية بعد أن نقل كلام

(١) فتح المغيث (١/ ١٤٨).

(٢) انظر: نتائج الأفكار (١/ ٣٨٣).

(٣) المسودة في أصول الفقه (١/ ٣٣٩).

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٨٢).

الشيخ مجد الدين: «قلت: وظاهر كلام أصحابنا أنه لا اعتبار بذلك بل يجعل كمجتهداته»[١].

النص السادس: وله عن إبراهيم قال: «كانوا يكرهون التمائم كلها من القرآن وغير القرآن»[٢].

قوله: «وله»، أي: وكيع بن الجراح.

قوله: «عن إبراهيم»، أي: إبراهيم النخعي، وهو من أشهر تلاميذ تلاميذ ابن مسعود ﷺ، وإذا أطلق اسم إبراهيم في مثل هذه السياقات فالمراد به النخعي.

قوله: «كانوا يكرهون»، أي: أصحاب عبد الله بن مسعود[٣]، كعلقمة والأسود ومسروق والربيع بن خثيم، وغيرهم.

قوله: «يكرهون»، يراد بها يحرمون؛ لأن الكراهة تطلق عند المتقدمين ويراد بها التحريم في كثير من الصور، يقول ابن القيم: «قد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة علىٰ أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفىٰ المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة، ثم سهل عليهم لفظ الكراهة وخفت مؤنته عليهم فحمله بعضهم علىٰ التنزيه، وتجاوز به آخرون إلىٰ كراهة ترك الأولىٰ، وهذا كثير جدا في تصرفاتهم؛ فحصل بسببه غلط عظيم علىٰ الشريعة وعلىٰ الأئمة»[٤]، ثم سرد أمثلة عديدة علىٰ ذلك.

---

(١) المسودة في أصول الفقه (١/ ٣٣٩).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٢٣٩٣٣)، وهو أثر صحيح عنه.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير، ابن النجار (٢/ ٤٩٠)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٥/ ٢٠٢٨).

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٣٢)، والفوائد السنية، البرماوي (١/ ٢١٤)، والتحبير =

ولا بد من التأكيد علىٰ أنه ليس كل كراهة عند السلف يراد بها التحريم، وإنما المقصود أنه كثيرا ما يطلقون هذا اللفظ ويريدون به التحريم، فلا بد إذن من معرفة السياق والحال.



= شرح التحرير، المرداوي (٣/ ١٠٠٨)، وانظر: أمثلة كثيرة من كلام أئمة السلف في إطلاق لفظ الكراهة علىٰ المحرم: مجانبة أهل الثبور، عبد العزيز الراجحي (١٧٩) وما بعدها.

(٩)

باب

من تبرك بشجر أو حجر ونحوهما

ذِكر المؤلف لهذا الباب بعد باب الرقىٰ والتمائم مناسب جدا؛ لأن التبرك لا يختلف كثيرا في الجنس والحقيقة عن التميمة والرقية من جهة أن كلا منهما يدخل في طلب الخير والازدياد منه.

وقوله: «**من**»، في عنوان الباب تحتمل أن تكون شرطية، وتحتمل أن تكون موصولة بمعنىٰ «الذي»، والمؤلف لم يذكر جواب الشرط إن جُعلت شرطية، ولم يذكر متعلق الاسم الموصول إن جُعلت موصولة بمعنىٰ «الذي».

وقد اختلف الشراح في تحديد جواب الشرط أو متعلق الاسم الموصول، فذكر بعضهم أن مراده بيان مطلق الحكم، فيكون معنىٰ كلام المؤلف: باب من تبرك بشجر أو حجر، ما حكمه هل هو شرك أم لا؟ ومنهم من ذكر أن مراده بيان أنه شرك، فيكون معنىٰ كلام المؤلف: باب من تبرك بشجر أو حجر فهو مشرك، أو واقع في الشرك[(١)].

وعلىٰ كلا التفسيرين فصنيع المؤلف مشكل، أما علىٰ التفسير الأول، فإن المؤلف لم يذكر إلا النصوص الدالة علىٰ أن التبرك شرك، سواء كان أكبر أو أصغر، ولو كان مقصوده بيان حكم التبرك من حيث هو لكان الأكمل أن يذكر شيئا من أنواع النصوص الأخرىٰ التي تبين أحوال التبرك في الجملة.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/ ٣٩٤)، وفتح المجيد، عبد الرحمن بن حسن (١/ ٢٥٣)، وحاشية كتاب التوحيد، ابن قاسم (٩٠).

وأما علىٰ التفسير الثاني، فإن الاقتصار في مقام التأصيل والبناء علىٰ أن التبرك شرك وعلىٰ ذكر ما يدل علىٰ ذلك غير صحيح، فالتبرك الممنوع له أحوال؛ بعضها شرك أكبر، وبعضها أصغر، وبعضها ليس كذلك، فالأكمل من جهة البناء والتأصيل أن يذكر ما يدل علىٰ كل تلك الأنواع.

مفهوم التبرك:

التبرك علىٰ وزن تفعُّل، وهذه الصيغة المصدرية تدل علىٰ الطلب، فيكون معناه طلب البركة، فتعريف التبرك إذن مبني بشكل أساسي علىٰ تعريف البركة.

والبركة في اللغة تعني اللزوم والاستمرار، ويتفرع عنه الزيادة والنماء، فلا زيادة ونماء بغير لزوم واستمرار، فهي إذن زيادة الخير ودوامه، يقول ابن فارس: «الباء والراء والكاف أصل واحد، وهو ثبات الشيء، ثم يتفرع فروعا يقارب بعضها بعضا»[(١)]، ويقول الزجاج: «البركة: الكثرة في كل ذي خير»[(٢)]، ويقول ابن القيم: «حقيقة اللفظ أن البركة كثرة الخير ودوامه»[(٣)].

وبناء علىٰ هذا يكون معنىٰ التبرك طلب الزيادة والنماء في الخير، والتبرك بالشيء طلب الزيادة والنماء في الخير من خلاله.

ولك أن تقول: التبرك: كل ما يفعل طلبا لزيادة الخير.

قوله: «كل ما يفعل»، وصف عام يشمل الاعتقاد والقول والفعل والترك.

---

(١) معجم مقاييس اللغة (١/ ٢٢٧).

(٢) معاني القرآن وإعرابه (٤/ ١٥٧).

(٣) بدائع الفوائد (٢/ ١٨٦).

قوله: «طلبا لزيادة»، وصف مقيد يخرج العمل بالأسباب العادية، فإنه ما من سبب إلا ويرتبط به قدر من الخير، والناس لا يقدمون علىٰ فعل الأسباب إلا لتحصيل خير ما، ولكن التبرك أخص من ذلك، فهو لطلب الزيادة وليس لطلب أصل الخير.

ولو كان طلب أصل الخير وتحصيل قدر منه تبركا لكانت أفعال العقلاء كلها تبركا؛ لأن الأصل في العقلاء أنهم لا يفعلون شيئا إلا طلبا لمصلحة ما.

قوله: «الخير»، وصف عام يشمل كل أنواع الخير، فيدخل في التبرك طلب الزيادة في خيرات الدنيا والآخرة.

ومنه تعلم أن التبرك في اللغة والشرع ليس منحصرا في طلب الخير الديني، وإنما هو شامل للخير الدنيوي والديني، فمن فعل فعلا يقصد من خلاله الاستزادة من النفع في أمور دنيوية، فهو في الحقيقة يقوم بفعل التبرك لغة وشرعا.

حقيقة البركة في الشرع:

تحرير النظر في حقيقة البركة من أكثر الأمور تأثيرا في التعامل مع باب التبرك، فلا بد من تحديد طبيعة البركة؛ هل هي أمر غيبي لا يثبت إلا بالنص الشرعي، أم هي منقسمة إلىٰ ما ثبت بالنص وما ثبت بالحس والمشاهدة؟

وقد سبق أن معنىٰ البركة يرجع إلىٰ الزيادة في الخير ودوامه وثباته، ومعنىٰ هذا أن الله تعالىٰ يجعل في شيء من الأشياء خصائص تجعله سببا في كثرة الخير ودوامه، فهذا الاختصاص لا يكون إلا بفضل الله وخلقه، فهو سبحانه الذي يختص بعض الأمور بأن يجعل فيها أسبابا خاصة تجعل

ما يترتب عليها من منافع وخيرات خارجة عما هو معهود، فالبركة في الحقيقة ترجع إلىٰ معنىٰ الاختصاص الإلهي لشيء معين بكثرة الخير، والله تعالىٰ هو الذي يضع البركة في الأشياء، والمخلوق لا يستطيع علىٰ ذلك أبدا؛ لأنها نوع من الخلق والإنشاء، وهو من خصائص الله تعالىٰ، وفي الحديث: «**والبركة من الله**»[١]، أي: أن البركة لا تكون إلا من الله وحده، ولم تكن من النبي ﷺ، فانتفاؤها عن غيره من باب أولىٰ.

وبناء عليه فالشيء المبارك هو الذي اختصه الله بأمور تجعله سببا في حصول خير ونفع خارج عن المعهود في الأسباب العادية.

والأمور الموجبة لكثرة الخير قد تكون في الذات نفسها وأجزائها؛ ويمكن أن تنتقل إلىٰ غيرها، وهو ما يسمىٰ البركة الذاتية، وقد تكون إضافية اعتبارية، بمعنىٰ أنها معان قائمة بالذات قد تزول عنها.

وهذه الأسباب الموجبة لكثرة الخير والنفع قد تكون غيبية لا يمكن العلم بها إلا عن طريق الوحي، وقد تكون محسوسة يمكن العلم بها من خلال ما يترتب علىٰ الشيء المبارك من الكثرة في الخير والنفع.

يقول الراغب الأصفهاني: «البركة: ثبوت الخير الإلهي في الشيء، قال تعالىٰ: ﴿لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾، وسمي بذلك لثبوت الخير فيه ثبوت الماء في البركة، والمبارك: ما فيه ذلك الخير ... ولما كان الخير الإلهي يصدر من حيث لا يحس، وعلىٰ وجه لا يحصىٰ ولا يحصر قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة: هو مبارك، وفيه بركة»[٢].

---

(١) رواه البخاري (٣٥٧٩).

(٢) المفردات في غريب القرآن (١١٩).

فالبركة في الشريعة لا يختلف معناها عن المعنىٰ اللغوي، فالشريعة لم تقيد مفهوم البركة ولم تغيره، وإنما أضافت الكشف عن عدد من أنواع البركة التي لا يمكن أن تُعلم إلا من قبلها، ويدل علىٰ هذا القول عدد من الأمور:

الأمر الأول: أنه جاء عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم إطلاق وصف البركة علىٰ أمور لم يرد في الشريعة إطلاق البركة عليها، ومن ذلك قول عائشة رضي الله عنها عن جويرية رضي الله عنها: «فما أعلم امرأة كانت أعظم بركة علىٰ قومها منها»[(١)]، ومنه قول أسيد بن حضير رضي الله عنه: «ما هي بأول بركتكم يا آل أبي بكر»[(٢)]، وقال عن عائشة رضي الله عنها: «جزاك الله خيرا، فوالله ما نزل بك أمر قط، إلا جعل الله لك مخرجا، وجعل للمسلمين فيه بركة»[(٣)]، ومنه قول عاصم بن عمر بن قتادة: «كان إسلام عمرو بركة علىٰ قومه، ما يغادر واحد من بني سلمة إلا أسلم»[(٤)].

الأمر الثاني: أن عددا من العلماء أطلقوا وصف البركة علىٰ أمور لم يرد في الشريعة وصفها بالبركة، ومنه قول الحاكم: «عليك بكتاب مسلم، فإنه أكثر بركة»[(٥)]، ومنه قول ابن القيم: «لقد كانت الحبوب من الحنطة وغيرها أكبر مما هي اليوم، كما كانت البركة فيها أعظم»[(٦)]، وكثيرا ما يقول العلماء: هذا رجل مبارك وشيخ مبارك وكتاب مبارك وولد مبارك

---

(١) رواه أحمد (٢٦٣٦٥)، وأبو داود (٣٩٣١)، وابن حبان في صحيحه (٤٠٥٤).

(٢) رواه البخاري (٣٣٤)، ومسلم (٨٤٢).

(٣) رواه البخاري (٣٧٧٣).

(٤) رواه ابن سعد في الطبقات (٤/ ٣٧٥).

(٥) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٥/ ٤٩٤).

(٦) زاد المعاد في هدي خير العباد (٤/ ٣٣٣).

وزوجة مباركة وطبيب مبارك وبيت مبارك ومزرعة مباركة، وغير ذلك من الأوصاف التي لم يرد ذكرها في النصوص.

يقول ابن تيمية: «قول القائل: ببركة الشيخ، قد يعنىٰ بها دعاءه، وأسرع الدعاء إجابة دعاء غائب لغائب، وقد يعنىٰ بها بركة ما أمره به وعلمه من الخير، وقد يعنىٰ بها بركة معاونته له علىٰ الحق وموالاته في الدين، ونحو ذلك، وهذه كلها معان صحيحة»[١]، ومقتضىٰ هذا التقرير: أنه يجوز إطلاق وصف البركة علىٰ شيء لم يرد في النصوص إطلاق البركة عليه إذا وجد الوصف المقتضي لذلك الإطلاق، سواء في خير الدين أو الدنيا.

وقال ابن تيمية عن قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»: «هذه كلمة جامعة ومقالة عامة وقضية فاضلة عظيمة المنفعة واسعة البركة، يفزع إليها حملة الشريعة فيما لا يحصىٰ من الأعمال وحوادث الناس»[٢].

ويقول العثيمين: «طلب البركة لا يخلو من أمرين:

الأمر الأول: أن يكون طلب البركة بأمر شرعي معلوم مثل القرآن الكريم... الأمر الثاني: أن يكون طلب البركة بأمر حسي معلوم، مثل العلم، فهذا الرجل يتبرك به بعلمه، ودعوته إلىٰ الخير، قال أسيد بن حضير: «ما هذه بأول بركتكم يا آل أبي بكر»، فإن الله قد يجري علىٰ أيدي بعض الناس من أمور الخير ما لا يجريه علىٰ يد الآخر»[٣]، ويقول: «يجوز أن تقول لشخص هذه من بركتك، وما أشبه ذلك، إذا كان سببًا للخير، فإن

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٧/ ٩٦).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢١/ ٣٥٣).

(٣) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (١/ ١٩٤)، ومجموع فتاوىٰ العثمين (٣/ ٩٢).

من الناس من يكون مباركًا، ويحصل علىٰ يديه من الخير والبركات ما لا يحصل لغيره، ومن الناس ما لا يكون كذلك»[١]، واستدل بقول أسيد رضي الله عنه الذي سبق ذكره.

الأمر الثالث: أن باب البركة والتبرك يرجع في حقيقته إلىٰ باب الأسباب، فحقيقة البركة أن شيئا ما سبب في حصول الخير الكثير، ومن المعلوم أن الأسباب ليست كلها توقيفية، وإنما هي منقسمة؛ بعضها توقيفي وبعضها ليس كذلك.

وهذا التقرير يخالفه كثير من العلماء الذين يميلون إلىٰ جعل البركة أمرا توقيفيا؛ فيقررون بأنها أمر غيبي لا يثبت إلا من خلال النص الشرعي، ويتعاملون معها علىٰ أنها أمر خفي لا يمكن للناس العلم به إلا من خلال الوحي، ورتبوا علىٰ ذلك أمورا متعددة؛ منها: أن التبرك بها، أي: طلبها والحصول عليها، أمر توقيفي أيضا[٢].

وممن يقرر هذا المعنىٰ المعلمي، فإنه قرر أولا أن التبرك راجع إلىٰ طلب الخير والنفع، وقرر أن طلب الخير والنفع إما أن يكون في الأمور الدينية أو في الأمور الدنيوية التي لا يقدر عليها إلا الله، أو في الأمور الدنيوية التي يقدر عليها البشر ولكن تحصل بطرق غير عادية، ثم قال: «إذا تقرر ذلك فالتبرك هو التسبب لحصول البركة، ولا يكون المقصود به إلا أحد الأمور الثلاثة التي بينا أن سببها لا يكون إلا شرعيا، فهو إذن مفتقر إلىٰ ثبوته من الشرع بدليل معتبر، فإن ثبت فاعتقاده حق والعمل به هدىٰ، وإن لم يثبت فاعتقاده والعمل به ضلال مبين»[٣].

---

(١) شرح أصول التفسير (١٠٢).

(٢) انظر: شرح القواعد المذاعة في مذهب أهل السنة والجماعة، وليد السعيدان (١/ ٢٩١).

(٣) تحقيق القول في المسائل الثلاث -ضمن آثار المعلمي- (٤/ ٢٢٣).

والفرق بين الاتجاهين يظهر من وجوه:

الوجه الأول: في أقسام البركة وطرق إثباتها، فبناء علىٰ التقرير الأول فالبركة تنقسم إلىٰ قسمين: خبرية وحسية، وأما علىٰ الاتجاه الثاني فليس إلا نوعا واحد وهي البركة الثابتة بالخبر فقط.

فكلا الاتجاهين متفقان علىٰ أن البركة لا تكون إلا من الله تعالىٰ، وأن المخلوق لا يستطيع علىٰ إحداث البركة في نفسه ولا في غيره، وإنما يختلفان في طرق العلم بحصول هذه البركة، هل هي مقتصرة علىٰ الخبر أم يمكن العلم بها بالحس والمشاهدة، من خلال ما يترتب علىٰ الشيء من الخير الكثير.

الوجه الثاني: في حكم إطلاق البركة علىٰ شيء لم يرد في النصوص وصفه بالبركة، فعلىٰ الاتجاه الأول فلا بأس بإطلاق وصف البركة علىٰ الشيء حتىٰ ولو يرد في النصوص إطلاقها عليه، ويكون معنىٰ ذلك أن الله اختص هذا الشيء بصفات تجعله سببا في كثرة الخير والنفع وثباته بما يجعله خارجا عن الأسباب المعهودة.

يقول العثيمين: «أما كيفية معرفة هل هذه من البركات الباطلة أو الصحيحة؛ فيعرف ذلك بحال الشخص، فإن كان من أولياء الله المتقين المتبعين للسنة المبتعدين عن البدعة؛ فإن الله قد يجعل علىٰ يديه من الخير والبركة ما لا يحصل لغيره، ومن ذلك ما جعل الله علىٰ يد شيخ الإسلام ابن تيمية من البركة التي انتفع بها الناس في حياته وبعد موته»[1].

وبناء علىٰ ذلك فإنه يصح أن يقال عن عالم أو داعية بأنه مبارك

---

(١) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (١/ ١٩٥)

وبأن الله جعل فيه بركة، ويكون معنىٰ ذلك أن الله اختصه بأسباب أوجبت أن يرتبت علىٰ جهده وعمله كثرة في الخير والنفع للناس بما يجعله خارجا عن الأسباب المعهودة العادية، فابن تيمية مثلا رجل مبارك، نتيجة لما اختصه الله من الأسباب التي أدت إلىٰ كثرة الخير والنفع المترتبة علىٰ علمه وكتبه.

وأما علىٰ الاتجاه الآخر فإنه لا يصح إطلاق ذلك؛ لأن إطلاق البركة علىٰ المخلوق لا يصح إلا بنص شرعي.

الوجه الثالث: في كفية التبرك، فب ناء علىٰ الاتجاه الأول فإن كيفية التبرك ليست توقيفية في كل صور التبرك، وإنما في المسألة تفصيل سيأتي بيانه، وأما علىٰ الاتجاه الثاني فكل صور التبرك توقيفية.

أنواع البركة:

تحديد أنواع البركة مهم في ضبط باب التبرك؛ لأن كل نوع من أنواعها له خاصية مؤثرة في طلبها الذي هو التبرك، فيمكن أن تقسم البركة إلىٰ عدة أقسام بحسب تعدد الاعتبارات.

الاعتبار الأول: باعتبار متعلقها تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: بركة دينية، ومعناها: زيادة النفع المتعلق بالثواب والقرب من الله تعالىٰ، وبناء عليه فالتبرك الديني هو طلب الزيادة في الثواب والقرب من الله تعالىٰ أو طلب النفع الديني في الدنيا والآخرة.

القسم الثاني: بركة دنيوية، ومعناها: زيادة النفع المتعلق بالمصالح الدنيوية، وبناء عليه فالتبرك الدنيوي هو طلب الزيادة في المصالح والمنافع الدنيوية.

الاعتبار الثاني: باعتبار طبيعتها، وهي تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: بركة معنوية، ومعناها: أن تكون البركة معنىٰ من المعاني غير المحسوسة أو حالا من الأحوال القائمة بالذوات، وهي قد تكون دينية، ومن أمثلتها: زيادة الثواب والأجر، وزيادة البيان والهدىٰ والعلم، وقد تكون دنيوية، ومن أمثلتها: زيادة الانشراح في الصدر والفرح في القلب، وزيادة الحفظ والحصانة من نزول المصائب والبلاء.

القسم الثاني: بركة حسية، ومعناها: أن تكون البركة أمرا مدركا بالحس والتجربة، وهي قد تكون دينية، مثل: تكثير عدد المهتدين والداخلين في الإسلام، وقد تكون دنيوية، ومن أمثلتها: تكثير الطعام والشراب وشفاء الأمراض الحسية.

الاعتبار الثالث: باعتبار تعلقها بالأمر المبارك، وهي قسمان:

القسم الأول: بركة ذاتية، ومعناه: أن تكون البركة ناتجة من خاصية جعلها الله في الشيء المبارك، فيحدث الخير الكثير لأجل ما يتصف به الشيء من خاصية تتسبب في حصول الخير الكثير للناس، ومن أمثلها: بركة جسد النبي ﷺ، وبركة ماء زمزم، وبركة الزيتون، ونحو ذلك.

يقول ابن القيم: «ذوات ما اختاره واصطفاه من الأعيان والأماكن والأشخاص وغيرها مشتملة علىٰ صفات وأمور قائمة بها ليست لغيرها، ولأجلها اصطفاها الله، وهو سبحانه الذي فضلها بتلك الصفات، وخصها بالاختيار، فهذا خلقه، وهذا اختياره ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، وما أبين بطلان رأي يقضي بأن مكان البيت الحرام مساوٍ لسائر الأمكنة، وذات الحجر الأسود مساوية لسائر حجارة الأرض، وذات

رسول الله ﷺ مساوية لذات غيره، وإنما التفضيل في ذلك بأمور خارجة عن الذات والصفات القائمة بها»[١].

القسم الثاني: بركة اعتبارية «إضافية»، ومعناه: أن تكون البركة متعلقة بشيء من الأشياء لأجل ما يرتبط به من أوصاف وأحوال، وليس لأجل خاصية في ذاته، كبركة المسلم، فإن الخير الكثير الذي يرتبط بالشخص المسلم ليس راجعا إلىٰ خاصية في جسده، وإنما إلىٰ ما قام به من إيمان وتقوىٰ لله، وكذلك البركة في بعض الأماكن والأزمان وغيرها.

تنبيه:

اشتهر عند كثير من المعاصرين التعبير عن القسم الأول بالذاتية والثاني بالمعنوية، وجعل الذاتية خاصة بالنبي ﷺ أو بالأنبياء معه.

وهذا الصنيع غير دقيق مع شهرته، وذلك لأمرين:

الأول: أن المعنوية لا تقابل بالذاتية، وإنما تقابل بالحسية ونحوها، والذي يقابل الذاتية في هذا السياق هي الإضافية أو الاعتبارية.

الثاني: أن القول بأن البركة الذاتية لا تكون إلا للنبي ﷺ غير دقيق ولا دليل عليه، بل الأقرب أنها ثابتة لماء زمزم والزيتون ونحوهما، لأن معناها أن الله جعل في الشيء خاصية تتسبب في كثرة الخير للناس، وهذا معنىٰ ثابت في زمزم وغيره.

الاعتبار الرابع: باعتبار طرق العلم بإثباتها، وهي قسمان:

القسم الأول: بركة خبرية «توقيفية»، ومعناه: أنه لا تثبت إلا من طريق الوحي، ولا يجوز إثباتها لشيء إلا من خلال دلالة النصوص الشرعية.

---

(١) زاد المعاد في هدي خير العباد (١/ ٥٣).

فهناك أمور لم نعلم أنها مباركة إلا بإخبار الشارع، ولو لم يخبرنا بذلك لما علمنا بها؛ بل هناك أمور لا يمكن للبشر أن يعلموا ببركتها لو لم يرد إخبار الشارع بذلك.

ودلالة النصوص علىٰ إثبات البركة له مسالك متعددة، فقد يكون بالتصريح بلفظ البركة، وهذا كثير جدا، وقد يكون بإثبات الخير الكثير والثواب العظيم من غير تصريح بلفظ البركة، كما في قول النبي ﷺ: «**الآيتان من آخر سورة البقرة، من قرأهما في ليلة كفتاه**»[١].

القسم الثاني: بركة حسية، ومعناه: أنه يمكن إثباتها من خلال المشاهدة والتجربة المنضبطة، ولو لم يرد ذكرها في النصوص الشرعية، وسيأتي لهذا التقسيم مزيد بسط.

وهذا التقسيم مبني علىٰ أن البركة ليست في كل صورها أمرا غيبيا، فإنها إذا كانت كذلك فإن مصادرها بلا شك ستكون متنوعة، فقد يكون مصدر البركة ودليلها الشرع، فلا يعتمد في إثباتها إلا علىٰ نصوص الوحي، وقد يكون مصدرها ودليلها التجربة المنضبطة، ولو لم يرد لها ذكر في الدليل الشرعي.

تنبيهات:

التنبيه الأول: مع أن الصحيح أنه يجوز وصف الشيء بالبركة اعتمادا علىٰ الحس المنضبط إلا أنه لا بد من التنبيه علىٰ أن التوسع في هذا الباب ليس محمودا، فإن كثيرا من الناس يتوسع في إطلاق البركة، فتراه يطلقها علىٰ أمور كثيرة لا يملك دليلا منضبطا علىٰ بركتها، فالوصف بالبركة خبر

---

(١) رواه البخاري (٤٠٠٨).

من الأخبار العظيمة؛ فلا بد من الاحتياط الشديد فيه، والخطأ فيه يدخل في باب الكذب المذموم شرعا وعقلا.

فكثير من الأسباب التي يدعي كثير من الناس فيها البركة هي أسباب موهومة لا حقيقة لها، كمن يدعي البركة في بعض الأحجار والأشجار والعيون وغيرها، فهي لا تعدو أن تكون وهما وخيالا، وأعظم منها ما يدعيه بعض من بركة الاستغاثة بالقبور والتمسح بها.

فثبوت البركة بالحس والمشاهدة مقيد بقيود لا بد منها، ومن أهمها: ألا يكون الادعاء متضمنا لمخالفة ما هو مقرر في أصول الشريعة وفروعها، ومنها: ألا يكون ذلك الادعاء متعلقا بأمر مما هو من خصائص الله، ومنها: أن يكون الحس منضبطا ظاهرا مطردا، وليس وهما وخيالا.

التنبيه الثاني: هناك فرق بين إيجاد البركة وبين طرق إثبات البركة، فإيجاد البركة في الشيء لا يكون إلا من الله تعالىٰ؛ لأنها متعلقة بقضية الخلق، وإثبات البركة في الشيء يمكن أن تعلم بالطرق التجريبية؛ لأنها من قبيل العلم والمعرفة، وقريب من هذا الأمر البحث في معنىٰ القوة والقدرة، فهناك فرق بين الحديث عن إيجادها في الشيء وبين الحديث عن طرق إثباتها للشيء.

وكثير من البدع التي يقع فيها كير من جهلة المسلمين راجعة في الحقيقة إلىٰ الانحراف في دعوىٰ ثبوت البركة في مخلوق لم ثبت له البركة، كما هو الواقع في بدع القبور والمشاهد والأشجار والأحجار، والغلو في الأشخاص أحياء وأمواتا.

ومن أهم ما يجب علىٰ الدعاة والمصلحين الاهتمام به ضبط باب التبرك وضبط قواعده وتوعية الناس به؛ لأنه باب يكثر فيه الاعتماد علىٰ

العاطفة والأوهام والخرافات، فيبين للناس أن البركة لا تكون إلا بالله تعالىٰ، وأنه لا يجوز شرعا ولا عقلا التوسع في إثبات البركة في مخلوق بغير دليل، وأن ذلك يجر إلىٰ مهالك الغلو والانحراف والتعلق بالأوهام والخرافات.

التنبيه الثالث: من يذهب إلىٰ أن البركة حقيقة غيبية فليس عنده إلا طريق واحد لإثباتها، وهو الوحي، فترىٰ أصحاب هذا القول يكررون كثيرا بأن البركة توقيفية، لا نثبت منها شيئا إلا ما أثبته الله ورسوله، وترىٰ كثيرا منهم يتوقف في وصف بعض الكتب بالبركة وفي وصف بعض الاجتماعات واللقاءات والأيام والليالي بالبركة، بحجة أنه لم يرد فيها شيء من النصوص.

العلاقة بين البركة والمبارك:

البركة هي زيادة الخير ونماؤه، والمبارك هو من تعلقت به زيادة الخير ونماؤه وقامت به، والأمور المباركة علىٰ أنواع مختلفة، ويمكن أن نجمل أصول أنواعها فيما يلي:

النوع الأول: مبارك تعلقت به البركة الدينية والدنيوية، مثل: القرآن الكريم، فقد تعلقت به البركة الدينية من زيادة الثواب والجزاء والبيان والهدىٰ، والبركة الدنيوية من شفاء الأمراض والحفظ من نزول البلاء وانشراح الصدر وطمأنينة القلب.

ومثل: النبي ﷺ، فقد تعلقت به البركة الدينية من البيان والهدىٰ ونيل الثواب والقرب من الله بحبه والصلاة عليه وغير ذلك، والبركة الدنيوية من تكثير الطعام وشفاء الأمراض في أثناء حياته وغير ذلك.

ومثل: مكة والمدينة، فقد تعلقت بهما البركة الدينية من جهة كثرة

ثواب العبادات فيهما، وتعلقت بهما البركة الدنيوية ومن ذلك البركة في صاعهما ومدهما.

النوع الثاني: مبارك تعلقت به البركة الدينية فقط، مثل: المساجد وغيرها، فإن المسلم يحصل بالكون فيها أجرا عظيما وثوابا كبيرا.

النوع الثالث: مبارك تعلق به البركة الدنيوية فقط، مثل: الحبة السوداء أو اللبن أو غيرها، فإن الإنسان يحصل بهذه الأمور مصالح عظيمة في حياته.

علاقة باب التبرك بباب الأسباب:

التبرك في حقيقته يرجع إلىٰ باب الأسباب، فحقيقة فعل المتبرِّك أن المتبرَّك به سبب في حصول زيادة الخير ونمائه، وبناء عليه فإنه يقال: يجب علىٰ المسلم أن يستحضر في هذا الباب ثلاثة أصول:

الأصل الأول: أن البركة من الله تعالىٰ، وأن الأمور المباركة مهما عظمت وقويت فإنها لا تملك البركة من ذاتها، وإنما هي من خلق الله تعالىٰ وإعطائه، فهو سبحانه أصل البركة وخالقها وإليه المرجع في إيجادها وخلقها، وهو سبحانه يضعها فيما يشاء من مخلوقاته، فكل من اعتقد في مخلوق بأنه يملك البركة بذاته فهو واقع في الشرك الأكبر.

الأصل الثاني: ألا يعتمد المسلم علىٰ الأمر المبارك بذاته، وإنما يجب أن يعتقد أنه سبب من الأسباب التي خلقها الله كذلك، فلا يغفل عن ربه وخالقه ولا يعتمد علىٰ المخلوق اعتمادا كليا يجعله منقطعا عن خالقه ورازقه، فكل من اعتمد علىٰ مخلوق في تحصيل البركة وغفل عن خالقه فهو واقع في أمر موجب لنقص إيمانه وتوحيده.

الأصل الثالث: يجب على المسلم ألا يحكم على شيء بأنه مبارك إلا إذا ثبت ذلك بالطرق الصحيحة المعتبرة، وهي الوحي والتجربة المنضبطة على التفصيل الذي سبق ذكره، فكل من أثبت البركة في شيء من غير طريق صحيح فهو واقع في الإثم؛ لأنه كذب على الله تعالى وعلى قدره.

العلاقة بين التبرك والعبادة:

يصور عدد من الدارسين أن كل تبرك عبادة، ولهذا قرروا بأن التبرك باب توقيفي؛ أي: إنه لا يتبرك إلا بالصفة التي جاء ذكرها في النصوص[1].

وهذا الإطلاق غير صحيح ولا دليل عليه، ومن أطلقه لم يقدم عليه دليلا مستقيما، والصحيح: أن التبرك منقسم؛ بعضه عبادة، وبعضه من الأمور العادية التي لا تدخل تحت جنس العبادة، وبعضه توقيفي، وبعضه اجتهادي كما هو الحال في البركة، فالأمور التي ثبتت بركتها بالتجربة يجوز تحديد الصفة التي تحصل بها البركة بالاجتهاد والتجربة.

وأما الأمور التي ثبتت بركتها بالنصوص الشرعية فهي ليست توقيفية في كل تفاصيل التبرك بها، وإنما في أصلها ومجالها، فالتبرك بالزيتون مثلا جاء في النصوص ما يدل على أنه مقتصر على الأكل والادهان، ولكن تحديد صفة الأكل أو الادهان ليست توقيفية؛ لكونها لم ترد فيه النصوص، فيجوز أن يتبرك المسلم بالزيتون ويتدهن به بأي طريقة ثبت كثرة نفعها، وكذلك الحال في الأمور المباركة الأخرى.

وليس في هذا التقرير أن كل صور التبرك جائزة، وإنما غاية ما فيه تحرير دلالات النصوص وبيان دائرة الأمور التوقيفية والأمور الاجتهادية،

---

(١) انظر: تجريد التوحيد من درن الشرك والتنديد، فيصل الجاسم (٥٤).

كما لا يجوز توسيع دائرة الأمور التوقيفية فإنه لا يجوز تضييق دائرة الأمور الاجتهادية.

وحاصل التقرير السابق أنه ليس كل من تبرك بشيء يكون قائما بعبادة يثاب عليها، وإنما قد يتبرك بشيء على جهة العادة والإباحة.

العلاقة بين التبرك بالمخلوق والشرك:

هذه المسألة من أهم ما ينبغي أن يحرر في باب التبرك، لكثرة ما وقع فيها من الغلط، وصورتها: هل التبرك داخل في جنس الأعمال التعبدية التي يعد فعلها بالمخلوق أو للمخلوق شركا أكبر أم هو من جنس التعلق بالأسباب الذي لا يعد شركا إلا في صور معينة في أحوال مخصوصة.

ومن أمثلة هذه المسألة: من ظن أن عينا من الماء جعل الله فيها بركة تشافي الأمراض، فأتى إليها واغتسل فيها وذهب، ولم يقم بأي عمل آخر، فلم يذبح لها ولم يدع عندها ولم يعكف حولها، فما حكمه؟ هل يعد فعله شركا أكبر؟ وكذلك من توهم أن الله جعل في شجرة ما بركة يحصل بها الخير الكثير، وقدم إليها وتمسح بها وأكل من ورقها، ولم يذبح لها ولا طاف حولها ولا عكف عندها، فما حكمه؟

الصحيح في حكم هذه الأفعال أنها من جنس البدع إن لم تكن دعواه مبنية على دليل صحيح، ولا تعد في ذاتها من جنس الشرك الأكبر، لأن هناك فرقا بين التبرك والتعبد، فالتبرك يدخل في باب التعلق بالأسباب ولا يكون عبادة إلا إذا احتف به ما يجعله عبادة كما هو الحال في جنس الأسباب، فكما أن المكلف لا يعد مشركا بقوله: إن التميمة تنفع وتضر بإذن الله، أو أن النجم الفلاني ينزل المطر بإذن الله، ولا يكون مشركا إلا إذا اعتقد أنه يفعل ذلك بذاته أو احتف باعتقاده أعمال تدل على العبادة،

فكذلك الحال في التبرك، فإن المكلف لا يعد مشركا بمجرد اعتقاده أن المتُبرَّك به ينفع بإذن الله، ولا يكون مشركا إلا إذا اعتقد أنه يملك البركة بذاته أو قامت به أعمال تدخل في جنس العبادة، كالاستغاثة بالمتبرَّك به أو الذبح له أو العكوف عنده والتذلل له ونحو ذلك.

ومما يدل علىٰ ذلك جميع الأدلة المتعلقة بقضية التمائم والتطير والتنجيم، فإن حقيقتها داخلة في باب التبرك، ومع ذلك فلم يُجعل مجرد وقوع تلك الأمور موجبا للوقوع في الشرك الأكبر، وإنما فيها تفصيل معلوم.

ولأن حقيقة التبرك في ذاتها ليس فيها معنىٰ التعبد المحض، وإنما فيها معنىٰ التعليق والطلب، وليس كل تعلق بغير الله وطلب منه يعد شركا أكبر، فلا بد إذن في الحكم بالشرك الأكبر علىٰ التبرك من إضافة ما يوجب ذلك.

يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي: «قوله: «باب: من تبرك بشجرة أو حجر ونحوهما»، أي: فإن ذلك من الشرك ومن أعمال المشركين، فإن العلماء اتفقوا علىٰ أنه لا يشرع التبرك بشيء من الأشجار والأحجار والبقع والمشاهد وغيرها. فإن هذا التبرك غلو فيها، وذلك يتدرج به إلىٰ دعائها وعبادتها، وهذا هو الشرك الأكبر كما تقدم انطباق الحد عليه، وهذا عام في كل شيء حتىٰ مقام إبراهيم وحجرة النبي ﷺ وصخرة بيت المقدس وغيرها من البقع الفاضلة»[1].

فلم يجعل مجرد التبرك داخلا في التعبد لغير الله واتخاذ إله من دونه،

---

(١) القول السديد (٥١).

وإنما جعله وسيلة وسلما إلىٰ الشرك الأكبر، وإطلاق الشيخ الشرك علىٰ التبرك إنما كان لأنه يجعل كل وسيلة إلىٰ الشرك الأكبر شركا أصغر.

وهذا التأصيل تخالفه ظواهر تقريرات عدد من العلماء، جاء فيها ما يفيد بأن التبرك في ذاته يعد شركا أكبر، وأن من تبرك بشجر أو حجر فقد اتخذ إلها مع الله ولو لم يصل له أو يستغِث به أو يذبح له ونحو ذلك من العبادات.

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب في بيان دلالة قصة ذات أنواط: «ففي هذا عبرتان عظيمتان:

الأولىٰ: أن النبي ﷺ صرح: أن من اعتقد في شجرة أو تبرك بها: أنه قد اتخذها إلها، وإلا فأصحاب رسول الله ﷺ يعرفون أنها لا تخلق ولا ترزق، وإنما ظنوا أن النبي ﷺ إذا أمرهم بالتبرك بها، صار فيها بركة»[١]، ثم ذكر الثانية.

ويقول عبد الرحمن بن حسن: «وفي هذا الحديث من الفوائد: أن التبرك بالأشجار ونحوها شرك وتأله بغير الله، ولهذا شبه قولهم: اجعل لنا ذات أنواط، بقول بني إسرائيل: ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا﴾ [الأعراف: ١٣٨]»[٢].

فإن قُصد بهذه التقريرات أن مجرد التبرك بالقبور أو الأشجار شرك أكبر من غير أن يحتف بها اعتقاد أنها تنفع وتضر بذاتها أو يعمل عندها ما يدل علىٰ العبادة من الأعمال، كالصلاة لها والذبح لها والاستغاثة بها والعكوف عندها، فهذا غير صحيح لما سبق بيانه من التفصيل والتدليل.

---

(١) الدرر السنية (٢/ ١١٢).

(٢) الدرر السنية (٥/ ١٢٠)، وانظر: إعانة المستفيد علىٰ كتاب التوحيد، صالح الفوزان (١/ ١٦٢).

وأما حديث «ذات أنواط» فإن موجب الحكم بالشرك علىٰ طلب بعض الصحابة ليس لمجرد كونهم طلبوا التبرك بالشجرة، وإنما لأنهم طلبوا مثل ما يفعل المشركون عند شجرتهم، وهم يفعلون العكوف والذبح ونحوه، فأولئك الصحابة لم يطلبوا مجرد التبرك، وإنما طلبوا التبرك المصحوب بالعبادة، فحُكِم علىٰ طلبهم بالشرك من هذه الجهة، ومقالات عدد من العلماء تدل علىٰ ذلك كما سيأتي نقله.

فإن قيل: لا يتصور وجود التبرك المجرد من غير أن يحتف به شيء من أنواع العبادة في الواقع.

قيل: علىٰ التسليم بأن ذلك حاصل في الواقع، فإن البحث هنا في تحرير المناطات وضبط الاستدلال والبناء، وليس في الحكم علىٰ تصرفات الناس الواقعية.

قواعد باب التبرك:

إذا ثبت أن الأمور المتعلقة بالتبرك متنوعة؛ بعضها متعلق بمصدر البركة ودليلها، وبعضها متعلق بصفتها وكيفيتها، فإن القواعد التي تذكر لضبط هذا الباب لا بد أن تكون شاملة لكلا الأمرين، ويمكن بناء علىٰ ما سبق من تأصيل وتقسيم أن تحصل القواعد الضابطة لباب التبرك فيما يلي:

القاعدة الأولىٰ: ثبوت البركة المطلقة لا يلزم منه إباحة التبرك المطلق.

وهذه القاعدة من أهم القواعد وأجلها في باب التبرك، ومعناها: أن إثبات البركة المطلقة لشيء في النصوص الشرعية لا يعني إباحة كل صور التبرك به، وإنما لا بد أن تراعىٰ دلالات النصوص الشرعية وفهم الصحابة رضي الله عنهم لتلك النصوص في تحديد مجال البركة وكيفيتها.

فثبوت البركة لمكة والمدينة النبوية مثلا لا يلزم منه إباحة كل صور التبرك بهما، كالتمسح بأحجارهما أو الاغتسال بمياههما أو أكل أوراق أشجارهما، وإنما لا بد من فهم ما جاء فيها من البركة بناء علىٰ مقتضىٰ الدلالات الشرعية الأخرىٰ، وكذلك الحال في كل الأمور التي ثبتت بركتها بالنصوص الشرعية.

وأما أدلة هذه القاعدة فهي مستفيضة متواترة، فإنا نرىٰ أن الشريعة أثبتت البركة المطلقة لعدد كبير من الأمور، كما في مكة والمدينة والشام واليمن والمساجد والمسلم والنخل والزيتون واللبن والغنم والخيل وماء المطر وماء زمزم وغيرها، وكذلك ثبتت البركة المطلقة لعدد من الأزمنة، كرمضان والحج والجمعة وآخر الليل وغيرها من الأوقات، ومع ذلك لم يقل أحد من الصحابة ولا غيرهم من أئمة الإسلام أنه يجوز التبرك بتلك الأمور بأي صفة من الصفات، فلم ينقل عنهم أنهم تمسحوا بتراب الشام أو بأحجار اليمن، أو أنهم تمسحوا بالخيل أو علقوا التعاليق علىٰ النخل والزيتون، ولا أنهم تبركوا بالبيع في رمضان مثلا، ولم ينقل عنهم أنهم تبركوا بالزواج يوم الجمعة، ولم ينقل عنهم أنهم استعملوا ماء زمزم في طبخ أكلهم مثلا أو في سقي مزارعهم، ولم ينقل عنهم أنهم تبركوا بتناول الأكل في المساجد، أو طبخه فيها، ونحو ذلك.

وإنما الذي نُقل عن الصحابة ﵃ وأئمة السلف أنهم تبركوا بكل أمر فيما يخصه ويتعلق به، والتزموا بما دلت عليه النصوص الشرعية من صفات التبرك وبما أشارت إليه من كيفيات، فكان تبركهم بشهر رمضان بكثرة الطاعات، وتبركهم بماء زمزم بكثرة الشرب منه والاستشفاء بالاغتسال به، وتبركهم بمكة بكثرة الطاعات فيها، وتبركهم بالقرآن بكثرة قراءته والتداوي

به، وتبركهم بالزيتون بالأكل منه، فأعملوا التبرك في كل شيء فيما يخصه اعتمادا علىٰ دلالات النصوص الشرعية وإشاراتها.

فدل هذا الصنيع المتواتر عنهم علىٰ أن ثبوت البركة المطلقة لشيء ما في النصوص الشرعية لا يعني أنه يجوز التبرك به بأي كيفية، وإنما يتبرك به في الأمور التي تناسب حاله وطبيعته، وعلىٰ وفق ما يعهد الانتفاع به، فالتبرك بمكة والمدينة بكثرة الأعمال الصالحة فيهما، والتبرك بالخيل بكثرة الجهاد عليها والاعتماد عليها في نشر دعوة الإسلام، والتبرك برمضان بكثرة الطاعات والخيرات فيه، وهكذا في كل الأمور التي ثبتت لها البركة في النصوص الشرعية.

وكل من تمسح بتراب مكة مثلا وبأحجارها بحجة أنها بلدة ثبتت لها البركة المطلقة في النصوص الشرعية، فإنه يلزمه أن يبيح مثل ذلك في كل الأمور التي ثبتت لها البركة المطلقة في النصوص الشرعية، فيلزمه أن يبيح التمسح بكل مسلم وبكل الغنم، ولا يكاد يوجد عالم يبيح ذلك.

وقد تواردت تقريرات كثير من العلماء علىٰ تأكيد معنىٰ هذه القاعدة، وطبقوها علىٰ صور كثيرة، كالتبرك بالأماكن والذوات وغيرها، وسيأتي نقل كلامهم.

إشكالان وجوابهما:

الإشكال الأول: يشكل علىٰ هذه القاعدة أن بعض الصحابة والتابعين أباحوا التداوي بالقرآن ببعض الصور التي لم ترد في النصوص، كمسألة المحوة، بأن يكتب القرآن في ورق ونحوه ويوضع في الماء، وكتابة شيء من القرآن علىٰ العضو المريض، وعمدتهم في ذلك إطلاق البركة في القرآن.

قيل: هذا ليس مشكلا؛ لأن الرقية والتداوي جاءت فيها نصوص تدل علىٰ إباحة كل ما هو نافع، كما في قوله ﷺ: «**لا بأس بالرقىٰ ما لم تكن شركا**»، وغيره، ففعلهم ذلك داخل في الاستدلال بعموم إباحة التداوي بالرقية لا بمجرد إطلاق البركة علىٰ القرآن.

وقريب من هذا الأمر التبرك بالاغتسال بماء زمزم، فإنه جاء رواية بالشك فيه: «**إن الحمىٰ من فيح جهنم فأبردوها بالماء أو بماء زمزم**»[١]، وجاءت عند الإمام أحمد بالجزم.

وقد ورد عن بعض السلف فعل ذلك، يقول عبد الله بن الإمام أحمد: «رأيت أبي غير مرة يشرب من ماء زمزم، يستشفي به، ويمسح به يده ووجهه»[٢]، واعتمادهم في ذلك علىٰ عموم قوله: «وشفاء سقم»[٣]، وليس علىٰ مجرد إثبات البركة لماء زمزم.

الإشكال الثاني: أن جماعة من السلف استحبوا عقد النكاح يوم الجمعة.

قيل: هذا ليس مشكلا؛ لأنه لا يظهر من صنيعهم أنهم إنما فعلوا ذلك لأجل التبرك بيوم الجمعة، وإنما ثم اعتبارات أخرىٰ لهذا التخصيص؛ مثل: ورود بعض النصوص الشرعية بذلك، ففعلوها لكونها مشروعة وليس لمجرد طلب البركة، ومنها: أن عقد الزواج عبادة علىٰ قول كثير من العلماء،

---

(١) رواه البخاري (٣٢٦١).

(٢) الآداب الشرعية والمنح المرعية، ابن مفلح (٣/ ١١٠)، وذكر الفاكهي أن أهل مكة كانوا يغسلون موتاهم بماء زمزم تبركا به، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه (٢/ ٤٨)، وهذا الحكم يحتاج إلىٰ تأمل وإثبات.

(٣) رواه عبد الرزاق في المصنف (٩١١٦)، وصححه الألباني في جملة من كتبه، انظر: مناسك الحج والعمرة (٢٤).

والعبادة يشرع تقصد تحقيقها في الأوقات الفاضلة والشريفة[١].

فإن قيل: ما الضابط الذي يفرق به بين ما يجوز وما لا يجوز في التبرك بالأمور التي ثبتت لها البركة المطلقة في النصوص؟

قيل: ثمة ضوابط متعددة يمكن من خلالها ضبط ما يصح وما لا يصح من التبرك بالأمور التي جاء إثبات البركة لها في النصوص، ويمكن تحصيل أهمها فيما يلي من القواعد.

القاعدة الثانية: أن التبرك الديني لا يثبت إلا بدليل شرعي، ويمكن أن يعبر عنها بأن التبرك الديني توقيفي.

ومعنىٰ هذه القاعدة: أن ثبوت البركة الدينية، أي: الزيادة والنماء في الأجر والثواب والرضوان في شيء ما، وصفة تحصيل ذلك من خلاله لا بد فيه من ثبوته بالدليل الشرعي، فكل من ادعىٰ في أمر ما أنه متضمن لبركة دينية ودعا إلىٰ التبرك به، فعليه أن يقدم الدليل الشرعي علىٰ إثبات الأمرين معا: البركة وصفة التبرك، فإذا لم يقدم فهو واقع في الخطأ البين.

فمن ادعىٰ بأن مكانا ما تضاعف فيه الحسنات، أو أن ليلة ما أو يوما ما تزيد الطاعات فيه شرفا، أو أن فعلا ما تترتب عليه حسنات تفوق غيره من الأفعال، أو أن صفة من الصفات أو كيفية من الكيفيات تترتب عليها زيادة في القرب والرضوان من الله؛ فلن يقبل منه إلا إذا قدم دليلا شرعيا علىٰ ذلك.

ودليل هذه القاعدة عموم الأدلة التي تحرم الكذب علىٰ الله تعالىٰ، وعموم الأدلة التي تحرم القول في الدين بلا علم، وعموم الأدلة التي تحرم

---

(١) انظر: البحر الرائق، ابن نجيم (٣/ ٨٦)، والمغني، ابن قدامة (٧/ ٨٤).

الابتداع في الدين، فحاصل تلك الأدلة كلها أنه لا يجوز أن ينسب شيء إلىٰ الدين إلا بدليل من الوحي.

القاعدة الثالثة: أن التبرك الدنيوي الذي لا يقدر علىٰ جنسه إلا الله لا يكون إلا بدليل شرعي، ويمكن أن يعبر عن هذه القاعدة بأن التبرك الخارج عن قدرة المخلوقات توقيفي.

ومعنىٰ هذه القاعدة أن كل من ادعىٰ في مخلوق أنه يتضمن بركة وخيرا كثيرا دنيويا في أمور لا يقدر عليها إلا الله، أو سعىٰ إلىٰ تحصيل مصلحة لا يقدر عليها إلا الله فعليه أن يقدم دليلا من الشرع، وإن لم يفعل فدعواه باطلة لا يمكن قبولها.

فمن ادعىٰ بأن وليا من الأولياء يملك التصرف في شفاء الأمراض أو إنزال الأمطار أو قلب الأحجار إلىٰ ذهب وفضة وغير ذلك من الأمور التي لا يقدر عليها إلا الله تعالىٰ، وسعىٰ إلىٰ تحصيلها من خلالها فعليه أن يقدم الدليل من الشريعة، فإن لم يقدم -ولن يقدم- فهو واقع في الانحراف المبين.

ودليل هذه القاعدة كل الأدلة الشرعية الدالة علىٰ أنه لا يملك التصرف في الكون إلا الله، وكل الأدلة الدالة علىٰ أن قدرة المخلوقات لها حدود لا تتجاوزها، وكل الأدلة التي تحرم التعلق بغير الله في الأمور الخارجة عن مقدور الخلق.

فإن قيل: يعارض هذه القاعدة وجود الكرامات للأولياء، فإنهم تحصل لهم كرامات من جنس ما لا يقدر عليه إلا الله، ولا يشترط في إثبات الكرامات وجود دليل شرعي.

قيل: ذلك غير مشكل علىٰ القاعدة؛ لأن الولي لا يملك التصرف في أمره، ولا يتحكم في حدوث الكرامات له، وحدوثها له ليس مقطوعا به، ولأن الكرامة ليست داخلة في جنس ما لا يقدر عليه إلا الله.

القاعدة الرابعة: أن التبرك الدنيوي المبني علىٰ أسباب غيبية لا يكون إثباته إلا بدليل من الشرع، ويمكن أن يعبر عن هذه القاعدة بأن طلب التبرك بأسباب غيبية توقيفي.

والأسباب الغيبية هي كل سبب مبني علىٰ تأثير غيبي لا يمكن التحقق منه بالحس والتجربة الإنسانية المنضبطة الظاهرة.

ومعنىٰ هذه القاعدة: أن الادعاء بأن الخير الكثير في أمر دنيوي يمكن أن يقع بسبب غيبي غير محسوس ولا يمكن التحقق منه، لا بد أن يُقدَّم عليه دليل من الشرع، فإن لم يوجد عليه دليل من الشرع فلا يجوز إثباته.

فمن ادعىٰ بأن كثرة الشفاء من الأمراض أو كثرة نزول المطر أو كثرة الأموال وغير ذلك يحصل بطول الجلوس تحت ظل شجرة أو زيارة ولي أو قبره، أو أن التمسح والتقبيل لشيء ما يؤدي إلىٰ حصول البركة والخير في الحياة، أو فعل أمر ما في شهر رجب مثلا يؤدي إلىٰ كثرة الإنجاب ونحوه، أو أن قراءة صحيح البخاري يؤدي إلىٰ الانتصار علىٰ الأعداء؛ فعليه أن يقدم الدليل من الشرع.

ودليل هذه القاعدة كل الأدلة الشرعية التي فيها تحريم التطير والكهانة والعرافة وغيرها، وكل الأدلة الشرعية الدالة علىٰ لزوم الاحتياط والتبين في الأمور، فحاصل تلك الأدلة أنه لا يجوز للمكلفين أن يبنوا حياتهم علىٰ الأسباب الموهومة والخيالات التي لا يمكن التحقق منها، وإن ثبت لها أثر في بعض الأحيان.

القاعدة الخامسة: أن التبرك الدنيوي المبني علىٰ الأسباب العادية يصح إثباته بالتجربة والخبرة، ويمكن أن يعبر عن هذه القاعدة بأن التبرك الدنيوي العادي ليس توقيفيا.

والأسباب العادية هي الأسباب التي يمكن التحقق منها بالحس والتجربة الإنسانية.

ومعنىٰ هذه القاعدة: أن ترتب الخير الكثير في الأمور الدنيوية علىٰ أمر من الأمور الداخلة في الخبرة الإنسانية لا يشترط في إثباته ولا صفته وجود نص من الشريعة، فمن ادعىٰ بأن أمرا من الأمور الحسية المعلومة يتضمن خيرا دنيويا كثيرا عند الناس وتبرك به بصفة معلومة منضبطة، وقدم علىٰ ذلك دليلا حسيا معلوما ومنضبطا، فإنه يقبل منه، ولا يشترط أن يقدم عليه دليلا من الوحي.

فمن ادعىٰ مثلا بأن ورق شجرة ما، له تأثير بليغ في علاج مرض من الأمراض الفاشية، أو أن طبخ خشب شجرة من الأشجار في الماء له نفع كبير في تقوية الجسم، أو تقوية خصوبة الإنجاب عند النساء، فدعواه مقبولة ما لم تتضمن مخالفة للنصوص الشرعية وكانت ثابتة بالتجربة.

ودليل هذه القاعدة كل النصوص الشرعية التي فيها اعتبار التجربة وجعل الأمور المتعلقة بحياة الناس إلىٰ تجربتهم وخبرتهم، ومن أشهر تلك النصوص حديث تأبير النخل، فعن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون، فقال: «**لو لم تفعلوا لصلح، فخرج شيصا، فمر بهم، فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم**»[١].

---

(١) رواه مسلم (٦٢٠٤).

ومن أدلتها أيضا إجماع العلماء قاطبة علىٰ أن باب التداوي وغيره من الأبواب اجتهادي وليس توقيفيا، ولا شك أن الأدوية ليست علىٰ مرتبة واحدة في النفع والتأثير، فبعضها أبلغ من بعض، فإذا ثبت أن بعضها له نفع كثير يفوق غيره في علاج مرض شائع في الناس، فهذه بركة خاصة به.

تنبيه:

إذا تقرر أن التبرك الدنيوي يصح إثباته بناء علىٰ التجربة، فإنه يشترط فيه ما يشترط في سائر الأسباب التجريبية، فلا بد من ظهور العلاقة بين السبب والمسبب ولا بد فيه من الاطراد والانضباط في التأثير، ولا يجوز شرعا ولا عقلا أن يقع التساهل في ذلك.

وكثير من الانحرافات التي يقع فيها كثير من الجهلة في باب التبرك الدنيوي راجعة إلىٰ تساهلهم الشديد في إثبات سببية البركة والتبرك، وهذا التساهل كان من أقوىٰ الأسباب التي دعت عددا من الشيوخ وطلبة العلم إلىٰ التشدد في سد الذريعة في هذه القضية.

والحق أن الأمر يتطلب قدرا من التفصيل والتفريق، فيقرر الحكم الشرعي في أصله كما هو، ثم في أثناء البيان والفتوىٰ قد يحكم بسد الذريعة في حال معين أو بلد معين أو زمان معين.

القاعدة السادسة: أنه لا قياس في باب البركة والتبرك بكل صوره.

ومعنىٰ هذه القاعدة أنه لا يصح أن يحكم بالبركة لشيء ما بناء علىٰ قياسه علىٰ شيء آخر ثبتت له البركة بالوحي أو بالتجربة، وكذلك الحال في التبرك، فإذا صح التبرك بشيء ما فإنه لا يصح أن ينقل حكم ذلك إلىٰ شيء آخر بالقياس.

وذلك أن البركة والتبرك إما أن يكون مصدرها الوحي فلا قياس فيها، لأنها خبرية محضة، وإما أن يكون مصدرها التجربة فلا قياس فيها، لأنها مبنية علىٰ ثبوت الخصائص، وهي لا قياس فيها، فإذا ثبت بالتجربة أن ورق شجرة ما فيه خصائص تصلح لعلاج مرض ما، فإنه لا يصح قياس ورق شجرة أخرىٰ عليها حتىٰ تثبت بالتجربة الخاصة بها.

أقسام التبرك:

بما أن التبرك متعلق بأفعال المكلفين فإنه سيكون منقسما بالضرورة إلىٰ تبرك مشروع مقبول في الشريعة وتبرك ممنوع محرم فيها، ولا بد من تفصيل القول في كل نوع منها وبيان قدر من تطبيقاتها لكون ذلك أدعىٰ إلىٰ وضوح التأصيل وضبط التقعيد.

القسم الأول: التبرك المشروع:

اختلفت مسالك العلماء في إطلاق مصطلح «المشروع»، فبعضهم لا يطلقه إلا علىٰ المطلوب شرعا إما وجوبا أو استحبابا، وبعضهم يطلقه علىٰ المطلق فعله في الشريعة، فيدخل فيه المباح، وهو المراد هنا، فالتبرك المشروع هنا ما يقابل الممنوع، وليس ما يطلب فعله، فيدخل فيه الواجب والمستحب والمباح؛ إذ كل هذه الأمور ليست ممنوعة في الشريعة، يقول ابن تيمية: «العمل المشروع، وهو الواجب أو المستحب، وربما دخل فيه المباح بالشرع»[1]، ويقول السمعاني: «المشروع هو المطلق فعله في الشرع وهذا أدنىٰ درجات المشروعية، والمحظور هو الممنوع عنه في الشرع . . . والمحرم ما يجب الامتناع عنه، وإذا وجب الامتناع عنه لم يجز أن يكون

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ٢٢٨).

مشروعا لما بينا أن أقل درجات المشروع هو الندب أو الإباحة»(١).

وضابط التبرك المشروع: تحصيل البركة بما ثبتت بركته بالطرق المتفقة مع النصوص الشرعية.

قوله: «**تحصيل البركة**»، وصف مقيد يخرج البركة ذاتها؛ إذ هي محل التبرك.

قوله: «**بما ثبتت بركته**»، وصف مقيد يخرج التبرك بما لم تثبت بركته، أو العمل بالأسباب العادية التي لم يثبت لها إلا النفع العادي.

قوله: «**بالطرق المتفقة مع النصوص الشرعية**»، المراد بالمتفقة، أي: غير المخالفة، وهو معنىٰ أوسع من اشتراط مجيئها في النصوص، لأن التبرك المباح لا يشترط وروده في النصوص، وإنما يشترط فيه عدم مخالفة النصوص.

وبناء علىٰ هذا فالتبرك المشروع ما جمع شرطين:

الأول: ثبوت البركة في الشيء.

الثاني: التبرك بالشيء المبارك بطريقة توافق الشريعة أو لا تخالفها.

والتبرك المشروع علىٰ ثلاث مراتب:

المرتبة الأولىٰ: تبرك واجب، وهو التبرك بالأمور التي أمرت الشريعة بها، كالتبرك بصلاة الجماعة مثلا والتبرك بالقرآن بقراءته في الصلاة وغير ذلك، ومعنىٰ التبرك هنا قصد ما فيها من ثواب.

المرتبة الثانية: تبرك مستحب، وهو التبرك بالأمور التي دلت النصوص الشرعية علىٰ استحبابها، كالتبرك بشرب ماء زمزم، والتبرك بالاجتماع علىٰ الأكل، ونحو ذلك.

---

(١) قواطع الأدلة في أصول الفقه (١/ ١٤٧).

المرتبة الثالثة: تبرك مباح، وهو التبرك بالأمور التي ثبتت بركتها بالتجربة ونحوها، كالتداوي بشجرة ثبت نفعها الكثير في معالجة مرض ما، ونحو ذلك، أو التبرك بما ثبتت بركته بالنصوص في أمور دنيوية محضة، كالتداوي بالزيتون لأجل التشافي من المرض.

مسألة: هل التبرك بآثار النبي ﷺ الجسدية من قبيل التبرك المستحب أم من قبيل المباح؟

وردت آثار عديدة فيها تبرك الصحابة رضي الله عنهم بآثار جسده ﷺ في حياته وبعد موته، كلباسه وعرقه وشعره ونخامته وبفضل وضوئه[١]، ومن ذلك حديث أنس، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا صلىٰ الغداة، جاء خدم المدينة بآنيتهم فيها الماء، فما يؤتىٰ بإناء إلا غمس يده فيه، فربما جاءوه في الغداة الباردة، فيغمس يده فيها»[٢]، ومن ذلك ما جاء عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ أتىٰ منىٰ، فأتىٰ الجمرة فرماها، ثم أتىٰ منزله بمنىٰ ونحر، ثم قال للحلاق: خذ، وأشار إلىٰ جانبه الأيمن ثم الأيسر، ثم جعل يعطيه الناس»[٣].

وقال البخاري: «باب ما ذُكر من درع النبي ﷺ وعصاه وسيفه وقدحه وخاتمه وما استعمل الخلفاء بعدُ من ذلك مما لم يذكر قسمته، ومن شعره ونعله وآنيته مما تبرك به أصحابه وغيرهم بعد وفاته»[٤]، ثم ساق جملة من الأحاديث والأخبار في ذلك.

---

(١) انظر: تبرك الصحابة بآثار النبي ﷺ وبيان فضله العظيم، محمد طاهر الكردي، والتبرك أحكامه وأنواعه، ناصر الجديع (٢٤٣).

(٢) رواه مسلم (٦١٨٧).

(٣) رواه مسلم (٣٢١٢).

(٤) صحيح البخاري (٤/ ٨٢).

المتأمل في الآثار والنصوص الواردة في قضية التبرك بالنبي ﷺ الجسدية لا يجد فيها أمرا متكررا أو دعوة ظاهرة إلىٰ ذلك، وإنما غاية ما فيها إقرار النبي ﷺ لمن فعله من الصحابة، وهذا الإقرار لا يدل علىٰ الاستحباب، وإنما يدل علىٰ الإباحة.

ومما يدل علىٰ ذلك أنه لم ينقل عن كبار الصحابة ﷺ أنهم كانوا يتبركون بآثار جسد النبي ﷺ، ولو كان أمرا مستحبا لما فرطوا فيه.

وقد جاء في بعض الأحاديث الدعوة إلىٰ التبرك بآثار النبي ﷺ في سياق مخصوص، فعن أبي موسىٰ رضي الله عنه قال: «كنت عند النبي ﷺ وهو نازل بالجعرانة بين مكة والمدينة، ومعه بلال، فأتىٰ النبي ﷺ أعرابي، فقال: ألا تنجز لي ما وعدتني؟ فقال له: **أبشر**. فقال: قد أكثرت علي من أبشر. فأقبل علىٰ أبي موسىٰ وبلال كهيئة الغضبان، فقال: رد البشرىٰ، فاقبلا أنتما. قالا: قبلنا، ثم دعا بقدح فيه ماء، فغسل يديه ووجهه فيه ومج فيه، ثم قال: اشربا منه، وأفرغا علىٰ وجوهكما ونحوركما وأبشرا. فأخذا القدح ففعلا، فنادت أم سلمة من وراء الستر: أن أفضلا لأمكما، فأفضلا لها منه طائفة»(١).

ومع هذا فيمكن أن يقال: إن النبي ﷺ إنما دعا الصحابة إلىٰ التبرك بفضله؛ ليعلم الأعرابي كيف يوقره ويتخاطب معه وكيف يقبل منه موعدته إياه.

(١) رواه البخاري (٤٣٢٨).

تنبيه:

مع القول بأن التبرك بآثار النبي ﷺ أمر مباح أو مشروع إلا أنه لا بد من التنبيه علىٰ أن آثاره ﷺ لم يبق منها شيء، ولا يمكن إثبات شيء مما هو موجود اليوم علىٰ أنه من آثاره، فكل ما يدّعىٰ فيه ذلك فهو أمر مشكوك فيه، والأصل عدم ثبوته، وهذه النتيجة توصل إليها أحمد تيمور باشا، فإنه درس أكثر الآثار الموجودة في عصرنا، وبين أن الشك والريب والتردد في ثبوتها هو الأصل المخيم عليها، وقال لما ذكر الآثار الموجودة في الدولة التركية: «لا يخفىٰ أن بعض هذه الآثار محتمل للصحة، غير أنا لم نر أحدًا من الثقات ذكرها بإثبات أو نفي، فالله سبحانه وتعالىٰ أعلم بها، وبعضها لا يسعنا أن نكتم ما يخامر النفس فيها من الريب ويتنازعها من الشكوك. وذكر نقدًا واضحا لبعض الأشياء مثل السبح التي لم تكن آنذاك أصلا»(١).

التبرك بالآثار ليس خاصا بالنبي ﷺ، وإنما هو شامل لغيره من الأنبياء:

يمكن أن يقال: دل عدد من الشواهد علىٰ أن التبرك بالآثار ليس خاصا بالنبي ﷺ، وإنما هو شامل لغيره من الأنبياء.

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٨]، فقد ذكر عدد من المفسرين أن المراد بالبقية شيء من آثار موسىٰ عليه السلام.

---

(١) الآثار النبوية (٧٩).

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿ٱذْهَبُواْ بِقَمِيصِى هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِى بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [يُوسُف: ٩٣]، فقد ذكر عدد من المفسرين أن ذاك القميص كان مباركا فلا يلمسه أحد إلا شوفي مما هو فيه[١].

القسم الثاني: تبرك ممنوع:

وضابطه: تحصيل البركة بما لم تثبت بركته، أو بطريقة مخالفة للشريعة.

قوله: «تحصيل البركة»، وصف مقيد، يخرج البركة ذاتها، إذ هي محل التبرك.

قوله: «بما لم تثبت بركته»، وصف مقيد يبين واحدا من موجبات الحكم علىٰ التبرك بالمنع، وهو أن يكون التبرك بشيء لم تثبت البركة له.

قوله: «أو بطريقة مخالفة للشريعة»، وصف مقيد يبين واحدا من موجبات الحكم علىٰ التبرك بالمنع، وهو أن يكون التبرك بشيء ثبتت له البركة، ولكن لم يكن تحصيلها بطريقة مشروعة.

ومن خلال هذا التأصيل ينجلي أن التبرك الممنوع قسمان من حيث أسبابه: الأول: التبرك بما لم تثبت بركته، والثاني: التبرك بما ثبتت له البركة بطريقة خاطئة.

مراتب التبرك الممنوع:

كما أن التبرك المشروع علىٰ مراتب، فكذلك الحال في التبرك الممنوع، ومراتبه ثلاث:

المرتبة الأولىٰ: تبرك شركي، وهو التبرك الذي فيه اعتقاد أن البركة

---

(١) انظر: تفسير القرآن، السمعاني (٣/ ٦٢).

يملكها المتبرَّك به استقلالا أو فيه صرف شيء من العبادة لغير الله أو اعتقاد شيء من خصائص الله في المتبرَّك به.

المرتبة الثانية: تبرك بدعي، وهو التبرك بالأمور المبتدعة في مجال العبادات، كالأعياد والموالد وغيرها.

المرتبة الثالثة: تبرك محرم، وهو طلب الخير الكثير بالأمور المحرمة في الشريعة أو طلبها بالطرق المذمومة، كتعليق التمائم من القرآن عند من يحرمها.

أمثلة علىٰ التبرك الممنوع:

للتبرك الممنوع صور كثيرة ومجالات متعددة، بل كل البدع في الحقيقة داخلة في باب التبرك الممنوع، ومن أكثر صوره انتشارا التبرك بالقبور، ولكنا سنرجئ الحديث عن الصور المتعلقة بالقبور إلىٰ حين الحديث عن الغلو فيها في الباب المخصص لها، حتىٰ لا نقع في التكرار، وسنقتصر هنا علىٰ أشهر الصور العامة من التبرك الممنوع:

المثال الأول: التبرك بالصلاة في الأماكن التي صلىٰ فيها النبي ﷺ من غير قصد، ومعنىٰ ذلك: أن يقصد المسلم الأماكن التي صلىٰ فيها النبي ﷺ أو جلس فيها، ويصلي فيها معتقدا أن فيها بركة وأن الصلاة فيها مشروعة ولها ميزة عن غيرها من الأماكن.

وقبل بيان ما في هذا الصنيع لا بد من التأكيد علىٰ أن ثم فرقا بين الأمكان التي قصد النبي ﷺ الصلاة وفيها وبين الأماكن التي صلىٰ فيها اتفاقا من غير قصد، فما قصده النبي ﷺ لا شك في مشروعية الصلاة فيه، وإنما البحث فيما صلىٰ فيه اتفاقا، فقصده بالصلاة بدعوىٰ التبرك **بدعة محرمة؛ وذلك لأمور**:

الأمر الأول: أنه لا يوجد دليل يدل علىٰ بركة تلك الأماكن التي صلىٰ فيها النبي ﷺ اتفاقا من غير قصد.

الأمر الثاني: أنه إن قُصد أن البركة تنتقل من جسد النبي ﷺ إلىٰ جملة المكان الذي لم يلامس جسده فهذه خرافة لا دليل عليها، وإن قصد بأن البركة تنتقل من جسد النبي ﷺ إلىٰ ما لامسه التراب وغيره، فلا يوجد دليل علىٰ أن التراب الذي لامس جسده في أثناء صلاته أو جلوسه ما زال باقيا، فهي مثل الثياب التي لامست جسد النبي ﷺ ثم فنيت.

الأمر الثالث: أنه لم يكن الصحابة ﷺ يقصدونها بالعبادة والتبرك، فقد «كان أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وسائر السابقين الأولين، من المهاجرين والأنصار يذهبون من المدينة إلىٰ مكة حجاجا وعمارا ومسافرين، ولم ينقل عن أحد منهم أنه تحرىٰ الصلاة في مصليات النبي ﷺ. ومعلوم أن هذا لو كان عندهم مستحبا لكانوا إليه أسبق، فإنهم أعلم بسنته وأتبع لها من غيرهم»[١].

وقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ينهىٰ عن ذلك، فعن المعرور بن سويد، قال: «خرجنا حجاجا مع عمر بن الخطاب، فعرض لنا في بعض الطريق مسجد، فابتدره الناس يصلون فيه، فقال عمر: ما شأنهم؟ فقالوا: هذا مسجد صلىٰ فيه رسول الله ﷺ، فقال عمر: «أيها الناس، إنما هلك من كان قبلكم باتباعهم مثل هذا، حتىٰ أحدثوها بيعا، فمن عرضت له فيه صلاة فليصل، ومن لم تعرض له فيه صلاة فليمض»[٢].

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (٢/ ٢٧٨).

(٢) رواه ابن وضاح في البدع والنهي عنها (٨٧)، وصحح إسناده ابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ (١/ ٢٨١)، والألباني في تخريج أحاديث فضائل الشام، الربعي (٤٩).

وقد اعترض ابن حجر علىٰ الاستدلال بصنيع عمر فقال: «ذلك من عمر محمول علىٰ أنه كره زيارتهم لمثل ذلك بغير صلاة، أو خشي أن يشكل ذلك علىٰ من لا يعرف حقيقة الأمر فيظنه واجبا»(١).

ولكن اعتراضه غير صحيح؛ لأن ظاهر القصة يدل علىٰ أن النهي متعلق بمن قصدها للصلاة قصدا للتبرك وليس لغيره، وتعقيب عمر يدل علىٰ نفي الاختصاص المؤدي إلىٰ الغلو وليس اعتقاد الوجوب.

ثم إن الحجة ليست في صنيع عمر بن الخطاب ذلك، وإنما هو في صنيع جملة الصحابة مع الأماكن التي جلس فيها النبي ﷺ أو مشىٰ عليها أو صلىٰ فيها في المدينة ومكة وغيرهما، فلم يكن من عادتهم المعروفة تتبع تلك الأماكن للصلاة فيها أو التبرك بها.

الأمر الرابع: أن النبي ﷺ كان يكثر الجلوس في أماكن معينة، ويحب ذلك، ولم يعرف عن الصحابة ﷺ أنهم قصدوا تلك الأماكن بالجلوس فيها ولا بالتبرك بها، فقد كان ﷺ يكثر من الجلوس في بيت أم سليم وينام علىٰ فراشها(٢)، ومع ذلك لم يكن الصحابة ﷺ يقصدون بيتها للتبرك بالجلوس فيه أو النوم علىٰ فراشها.

الأمر الخامس: أن القول بأن الشيء يصبح مباركا بمجرد ملاقاته لجسد النبي ﷺ يلزم عنه لوازم باطلة، ومنها: أن أجساد كثير من الصحابة ﷺ مباركة؛ لأنها لامست جسد النبي ﷺ، ولكن تعامل الصحابة مع أجسادهم لا يدل علىٰ أنهم يعتقدون حصول البركة فيها بذلك.

---

(١) فتح الباري (١/٥٦٩).

(٢) رواه مسلم (٢٣٣١).

وقد ذكر بعضهم لازما آخر وهو أنه يلزم أن أجساد بعض الكفار مباركة؛ لأنها لامست جسد النبي ﷺ، بل جسد الشيطان يصبح مباركا لأن النبي ﷺ خنقه حتىٰ أحس بلعابه يسيل علىٰ يده، ولا أحد من المسلمين يقول بهذا القول.

ولكن هذا اللازم يمكن أن ينظر فيه المعترض فيقول: لا أسلم بذلك؛ لأن الكفار والشيطان قد قام بهم مانع من انتقال البركة وتحققها فيهم، وهو الكفر.

وقد خالف في هذه المسألة عدد من المتأخرين، واستحبوا التبرك بالمواضع التي صلىٰ فيها النبي ﷺ[1]، واستدلوا علىٰ قولهم بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن عتبان بن مالك رضي الله عنه قال: يا رسول الله، قد أنكرت بصري، وأنا أصلىٰ لقومي، فإذا كانت الأمطار سال الوادي الذي بيني وبينهم، لم أستطع أن آتىٰ مسجدهم فأصلىٰ بهم، ووددت يا رسول الله أنك تأتيني فتصلىٰ في بيتي، فأتخذه مصلىٰ. قال: فقال له رسول الله ﷺ: **سأفعل إن شاء الله**»[2].

وهذه الحديث لا يصح الاستدلال به علىٰ التبرك بالأماكن التي صلىٰ فيها النبي ﷺ أو جلس فيها لأمور:

الأمر الأول: أن الحديث ليس صريحا في قصد التبرك، وإنما هو محتمل فيه، حتىٰ إن ابن حجر حين استدل به علىٰ إباحة التبرك أقر بالاحتمال، فقال: «وفيه التبرك بالمواضع التي صلىٰ فيها النبي ﷺ

---

(١) انظر: التبرك، ناصر الجديع (٣٤٨).

(٢) رواه البخاري (٤٢٥)، ومسلم (١٤٤٠).

أو وطئها، ويستفاد منه أن من دعي من الصالحين ليتبرك به أنه يجيب إذا أمن الفتنة، ويحتمل أن يكون عتبان إنما طلب بذلك الوقوف علىٰ جهة القبلة بالقطع»[١].

ومن الاحتمالات المتعلقة بهذا الحديث: أن عتبان كان ضريرا وحين شعر بأنه سيستعين بغيره في تحديد القبلة اختار رسول الله ﷺ لكون ذلك أدق وأضبط، ومنها: أنه حين شعر من نفسه بأنه سيحرم الصلاة في الجماعة لأجل كونه ضريرا أراد أن يسلي نفسه بمكان صلىٰ فيه رسول الله ﷺ، ومنها: أنه حين كان لا يرىٰ النبي ﷺ وهو يصلي فأحب أن يعوض ذلك بالصلاة في مكان يصلي فيه النبي ﷺ، ومنها: أن المعروف من الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا يتتبعون بعض الأمور التي يفعلها النبي ﷺ حبا له وقصدا إلىٰ القرب منه حتىٰ في أفعاله العادية، كما وقع من أنس وأبي هريرة كما سيأتي بيانه.

الأمر الثاني: أنه علىٰ القول بأنه يدل علىٰ التبرك، فإنه لا يدل علىٰ التبرك بكل مكان صلىٰ فيه النبي ﷺ أو جلس فيه، وإنما غاية ما يدل عليه إباحة التبرك بالأماكن التي قصدها لذلك[٢]، ومما يدل علىٰ ذلك أن عمر ممن جاء مع النبي ﷺ إلىٰ بيت عتبان وصلىٰ معه[٣]، ومع ذلك منع من تتبع الأماكن التي صلىٰ فيها النبي ﷺ كما سبق النقل عنه، ولو كان حديث عتبان دالا علىٰ المشروعية المطلقة لما نهىٰ عنه.

---

(١) فتح الباري (١/ ٥٢٢).

(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (٢/ ٧٤٦)، وفوائد المجاميع، المعلمي -ضمن آثاره- (٢٤/ ٩٨).

(٣) انظر: فتح الباري (١/ ٥٢٠).

فإن قيل: روي أن الناس كانوا يقصدون بيت عتبان للصلاة فيه[١].

قيل: هذه الرواية ضعيفة؛ لأنها من رواية الواقدي، وحاله معروف.

الدليل الثاني: أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان يتتبع الأماكن التي صلىٰ فيها النبي ﷺ في طرق المدينة فيصلي فيها[٢]، وذكر ابن حجر أن ابن عمر إنما فعلها تبركا[٣]، وقال ابن عبد البر: «في هذا الحديث دليل علىٰ التبرك بمواضع الأنبياء والصالحين ومقاماتهم ومساكنهم، وإلىٰ هذا قصد عبد الله بن عمر بحديثه هذا»[٤].

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ فإنه لا شك أن ابن عمر كان يفعل ذلك، ولكن البحث في سبب فعله وغرضه: هل كان لقصد التبرك واعتقاد أن البركة ثابتة لتلك الأماكن أم لقصد آخر؟ وليس في الآثار المروية عن ابن عمر ما يدل علىٰ أنه كان يقصد التبرك أو يعتقد أن تلك الأماكن لها بركة خاصة، وهناك شواهد عديدة من حال ابن عمر وحال الصحابة تدل علىٰ أنه إنما فعل ما فعل بقصد المبالغة في التأسي بالرسول ﷺ والشعور بالقرب من أحواله.

ومما يدل علىٰ ذلك أن ابن عمر كان يحب أن يقضي حاجته حيث قضاها رسول الله ﷺ[٥]، ولا وجه للتبرك في هذه الحالة، ومما يدل علىٰ ذلك ما ذكره أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ دعي إلىٰ طعام، قال:

---

(١) انظر: الطبقات الكبرىٰ، ابن سعد (٣/ ٥٥٠).

(٢) روىٰ البخاري جملة منها، انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (١/ ٥٦٩).

(٣) انظر: فتح الباري (١/ ٥٧١).

(٤) التمهيد لما في موطأ مالك من الأسانيد (١٣/ ٦٧).

(٥) رواه أحمد (٦١٤٩).

«فرأيت النبي ﷺ يتتبع الدباء من حوالي القصعة، فلم أزل أحب الدباء من يومئذ»[(١)]، وهذا ليس تبركا، وإنما هو نتيجة شدة حبه للنبي ﷺ وقوة تأسيه به.

وعن عمير بن إسحاق، قال: «كنت أمشي مع الحسن في طرق المدينة، فلقينا أبا هريرة، فقال للحسن: اكشف لي عن بطنك، فداك أبي، حتىٰ أقبل حيث رأيت رسول الله ﷺ يقبله، قال: فكشف عن بطنه فقبل سرته، ولو كانت من العورة ما كشفها»[(٢)]، وهذا ليس تبركا من أبي هريرة رضي الله عنه، وإنما زيادة حب للنبي ﷺ.

ومما يدل علىٰ ذلك أن ابن عمر لا يفعل ذلك الفعل في كل مكان صلىٰ فيه النبي ﷺ، وإنما يفعله في بعضها، فدل ذلك علىٰ أن القصد عنده ليس التبرك، فلا فرق بين كل الأماكن التي صلىٰ فيها الرسول ﷺ من حيث المعنىٰ.

ثم علىٰ القول بأن ابن عمر رضي الله عنه كان يتبرك بفعله ذلك، فإن مجرد فعله لا يدل علىٰ المشروعية، وقد خالفه من هو أكبر منه من الصحابة وأعلم، فإن كبار الصحابة كانوا يسافرون إلىٰ مكة معتمرين أو حجاجا، ولم يكن أحد منهم يفعل مثل ما فعل ابن عمر، فلو كان فعله مشروعا لما توارد أولئك النفر علىٰ تركه.

الدليل الثالث: أن يزيد بن أبىٰ عبيد قال: كنت آتىٰ مع سلمة بن الأكوع فيصلىٰ عند الأسطوانة التي عند المصحف. فقلت: يا أبا مسلم،

---

(١) رواه البخاري (٢٠٩٢).

(٢) رواه أحمد (٧٤٦٢)، وابن حبان في صحيحه (٢٢٣٨)، والحاكم (٣/ ١٦٨)، وهو مختلف في ثبوته، وصححه ابن حبان والحاكم ووافقه الذهبي.

أراك تتحرىٰ الصلاة عند هذه الأسطوانة. قال: فإني رأيت النبي ﷺ يتحرىٰ الصلاة عندها»[١].

وهذا الصنيع من سلمة بن الأكوع ليس فيه أنه كان يفعله تبركا، وإنما غاية ما فيه أن كان يتحرىٰ ذلك لما كان يفعله الرسول ﷺ من التحري، فهو لا يخرج عن جنس أفعال الصحابة التي كانوا يبالغون بها في الاقتداء بالنبي ﷺ في فعل السنن والعبادات.

ومثل هذا الأثر ما جاء عن بريد عن أبىٰ بردة، قال: «قدمت المدينة فلقيني عبد الله بن سلام، فقال لي: انطلق إلىٰ المنزل فأسقيك في قدح شرب فيه رسول الله ﷺ، وتصلي في مسجد صلىٰ فيه النبي ﷺ. فانطلقت معه، فسقاني سويقا، وأطعمني تمرا، وصليت في مسجده»[٢].

فهذا الأثر لا يخرج عن جنس الآثار السابقة من أن ذلك الحرص من الصحابة وتلاميذهم إنما هو من باب شدة حبهم للنبي ﷺ وتعلقهم به.

تنبيه:

قد يوسع مفهوم التبرك فيكون شاملا لحصول كثرة الخير والنفع النفسي والروحي، وبناء عليه فتلك الأفعال الواقعة من بعض الصحابة دالة علىٰ التبرك النفسي وليس علىٰ كل صور التبرك، فمن تتبع آثار النبي ﷺ المكانية لأنه يجد لذلك أثرا عظيما في نفسه، فيجعله يزداد في حبه للنبي ﷺ واتباعه له، فهذا نوع من البركة المتعلقة به ﷺ، ولا بأس بتحصيلها، ولكن هذا لا يعني إباحة كل أصناف التبرك، كالتمسح ونحوه.

---

(١) رواه البخاري (٥٠٢)، ومسلم (١١٦٤).

(٢) رواه البخاري (٧٣٤٢).

المثال الثاني: التبرك بذوات الصالحين، ومعنىٰ ذلك: أن يتبرك المسلم بآثار من أجساد الصالحين أو بما انفصل منها أو لامسها أو يتمسح بها، وهذا الفعل محرم لا يجوز، وهو داخل في جنس البدع المذمومة، ويدل علىٰ ذلك عدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه مخالف لما كان عليه الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم مع بعضهم، وفي بيان حالهم يقول الشاطبي: «الصحابة ﷺ بعد موته ﷺ لم يقع من أحد منهم شيء من ذلك بالنسبة إلىٰ من خلفه، إذ لم يترك النبي ﷺ بعده في الأمة أفضل من أبي بكر الصديق ﷺ، فهو كان خليفته، ولم يفعل به شيء من ذلك، ولا عمر بن الخطاب، وهو كان أفضل الأمة بعده، ثم كذلك عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب، ثم سائر الصحابة الذين لا أحد أفضل منهم في الأمة، ثم لم يثبت لواحد منهم من طريق صحيح معروف أن متبركا تبرك به علىٰ أحد تلك الوجوه أو نحوها، بل اقتصروا فيهم علىٰ الاقتداء بالأفعال والأقوال والسير التي اتبعوا فيها النبي ﷺ، فهو إذًا إجماع منهم علىٰ ترك تلك الأشياء كلها»[١].

فكل من أباح التبرك بالصالحين فهو في الحقيقة مخالف لما أجمع عليه الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم، وكفىٰ بذلك انحرافا.

وحاصل هذا الدليل أن الصحابة تركوا التبرك بأعظم الصالحين وأجلهم في كل الأمم، وقد نزلت بهم حاجات وأمراض وبلايا، ومع ذلك لم يعرف عنهم أنهم تمسحوا بجسم أبي بكر أو عمر أو عثمان أو علي أو أخذوا شيئا من عرقهم أو شعورهم أو غير ذلك.

---

(١) الاعتصام (٢/ ٣٠٢).

ومما يزيد الاستدلال بترك الصحابة للتبرك بالصالحين علىٰ تحريمه أن أجساد كثير من الصحابة لامست جسد النبي ﷺ إما بالمصافحة أو المعانقة أو التقبيل أو غيرها، وكل ما لامس جسد النبي تنتقل إليه البركة علىٰ قولهم، ومع ذلك كله تركوا التبرك بذات أبي بكر وعمر وعثمان، وترك نساء الصحابة التبرك بذات عائشة وغيرها من نساء النبي ﷺ، أليس ذلك دليلا أكيدا علىٰ تحريم هذا الأمر والمنع منه؟!

فالاستدلال إذن بحال الصحابة ليس قائما علىٰ مجرد الترك، وإنما هو قائم علىٰ الترك مع قيام المقتضىٰ ووجود الداعي وقوة السبب، والترك في مثل هذه الحالة دليل علىٰ التحريم والمنع.

وممن استدل بحال الصحابة علىٰ النحو السابق الشاطبي، وذكر أنه أصل قطعي في متنه، ثم بين الشاطبي الأوجه التي كانت وراء امتناع الصحابة عن التبرك بغير النبي ﷺ فذكر تأصيلا مهما قال فيه: «بقي النظر في وجه ترك ما تركوا منه، وهو يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يعتقدوا فيه الاختصاص، وأن مرتبة النبوة يسع فيها ذلك كله؛ للقطع بوجود ما التمسوا من البركة والخير؛ لأنه ﷺ كان نورا كله في ظاهره وباطنه، فمن التمس منه نورا وجده علىٰ أي جهة التمسه، بخلاف غيره من الأمة، فإنه وإن حصل له من نور الاقتداء به والاهتداء بهديه ما شاء الله؛ لا يبلغ مبلغه علىٰ حال، ولا يوازيه في مرتبته، ولا يقاربه، فصار هذا النوع مختصا به كاختصاصه بنكاح ما زاد علىٰ الأربع، وإحلال بضع الواهبة نفسها له، وعدم وجوب القسم علىٰ الزوجات وشبه ذلك. فعلىٰ هذا المأخذ: لا يصح لمن بعده الاقتداء به في التبرك علىٰ أحد تلك الوجوه

ونحوها، ومن اقتدىٰ به كان اقتداؤه بدعة، كما كان الاقتداء به في الزيادة علىٰ أربع نسوة بدعة.

والثاني: أن لا يعتقدوا الاختصاص، ولكنهم تركوا ذلك من باب الذرائع خوفا من أن يجعل ذلك سنة - كما تقدم ذكره في اتباع الآثار والنهي عن ذلك، أو لأن العامة لا تقتصر في ذلك علىٰ حد، بل تتجاوز فيه الحدود، وتبالغ بجهلها في التماس البركة؛ حتىٰ يداخلها للمتبرَّك به تعظيم يخرج به عن الحد، فربما اعتقدت في المتبرك به ما ليس فيه، وهذا التبرك هو أصل العبادة، ولأجله قطع عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشجرة التي بويع تحتها رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل هو كان أصل عبادة الأوثان في الأمم الخالية حسبما ذكره أهل السير، فخاف عمر رضي الله عنه أن يتمادىٰ الحال في الصلاة إلىٰ تلك الشجرة حتىٰ تعبد من دون الله، فكذلك يتفق عند التوغل في التعظيم . . .

وقد يظهر بأول وهلة أن هذا الوجه الثاني أرجح؛ لما ثبت في الأصول العلمية: أن كل مزية أعطيها النبي صلى الله عليه وسلم فإن لأمته أنموذجا منها، ما لم يدل دليل علىٰ الاختصاص؛ كما ثبت أن كل ما عمل به عليه السلام فإن اقتداء الأمة به مشروع، ما لم يدل دليل علىٰ الاختصاص.

إلا أن الوجه الأول أيضا راجح من جهة أخرىٰ، وهو إطباقهم علىٰ الترك؛ إذ لو كان اعتقادهم التشريع لعمل به بعضهم بعده، أو عملوا به ولو في بعض الأحوال، إما وقوفا مع أصل المشروعية، وإما بناء علىٰ اعتقاد انتفاء العلة الموجبة للامتناع»[١].

(١) الاعتصام (٢/ ٣٠٣).

الدليل الثاني: موقف الصحابة من دانيال، قال أبو العالية: «لما افتتحنا تستر وجدنا في مال بيت الهرمزان سريرا، عليه رجل ميت، عند رأسه مصحف، فأخذنا المصحف فحملناه إلىٰ عمر بن الخطاب، فدعا له كعبا فنسخه بالعربية، فأنا أول رجل من العرب قرأه، قرأته مثل ما أقرأ القرآن هذا. فقلت لأبي العالية: ما كان فيه؟ قال: سيركم وأموركم ولحون كلامكم وما هو كائن بعد. قلت: فما صنعتم بالرجل؟ قال: حفرنا بالنهار ثلاثة عشر قبرا متفرقة، فلما كان بالليل دفناه وسوينا القبور كلها؛ لنعميه علىٰ الناس فلا ينبشونه. قلت: فما يرجون منه؟ قال: كانت السماء إذا حبست عنهم برزوا بسريره فيمطرون. قلت: من كنتم تظنون الرجل؟ قال: رجل يقال له دانيال. قلت: منذ كم وجدتموه قد مات؟ قال: منذ ثلاثمائة سنة. قلت: ما تغير منه شيء؟ قال: لا إلا شعرات من قفاه؛ إن لحوم الأنبياء لا تبليها الأرض ولا تأكلها السباع».

قال ابن كثير معلقا: «هذا إسناد صحيح إلىٰ أبي العالية، ولكن إن كان تاريخ وفاته محفوظا من ثلاثمائة سنة، فليس بنبي بل هو رجل صالح؛ لأن عيسىٰ ابن مريم ليس بينه وبين رسول الله ﷺ نبي، بنص الحديث الذي في البخاري والفترة التي كانت بينهما أربعمائة سنة، وقيل: ستمائة. وقيل: ستمائة وعشرون سنة. وقد يكون تاريخ وفاته من ثمانمائة سنة، وهو قريب من وقت دانيال إن كان كونه دانيال هو المطابق لما في نفس الأمر؛ فإنه قد يكون رجلا آخر؛ إما من الأنبياء أو الصالحين، ولكن قربت الظنون أنه دانيال لأن دانيال كان قد أخذه ملك الفرس، فأقام عنده مسجونا كما تقدم. وقد روي بإسناد صحيح إلىٰ أبي العالية أن طول أنفه شبر»[1].

---

(١) البداية والنهاية (٢/ ٣٧٦).

فلو كان التبرك بذوات الصالحين مباحا لما فرط الصحابة في التبرك بجسد دانيال الذي يقال إنه نبي، ولتمسحوا به وقبلوه ولمسوه أو أخذوا شيئا من شعره أو لتبركوا بقبره، وقد وجدوا في الكتاب الذي ترجموه أن الفرس كانوا يستسقون به فيسقون، فكونهم يتركون ذلك كله ويحرصون علىٰ إخفاء قبره يدل علىٰ أن التبرك بالذوات عندهم ليس مباحا.

لكن بعض المتأخرين -ابن جرجيس- ادعىٰ أن تعميتهم لقبره إنما كان خوفا من أهل تستر أن ينبشوه[1].

وهذا الادعاء لا فائدة منه، وهو مجرد محاولة للجواب لا تتضمن معنىٰ، فلا شك أن سبب الإخفاء هو الخوف من أهل تستر لئلا ينبشوا القبر، ولكن السؤال: لماذا خافوا النبش؟ والجواب الظاهر: حتىٰ لا يخرجوه ويتبركوا به كما كانوا يفعلون من قبل.

إبطال القول بإباحة التبرك بذوات الصالحين:

ذهب عدد من العلماء إلىٰ إباحة التبرك بذوات الصالحين بالتمسح والتقبيل وغيرهما[2]، وقرر بعضهم أنه يجوز التبرك بعرق الصالحين وشعورهم وفضلاتهم وغير ذلك، واستدلوا بأدلة منها:

الأول: القياس علىٰ النبي ﷺ بجامع الصلاح.

والثاني: بما جاء في قصة جريج الراهب، وفيها: «فأقبلوا علىٰ جريج يقبلونه ويتمسحون به، وقالوا: نبني لك صومعتك من ذهب، قال: لا،

---

(١) انظر: صلح الإخوان (٥٦).

(٢) انظر: التمهيد لما في الموطأ من الأسانيد (١٣/ ٦٧)، شرح صحيح مسلم، النووي (١/ ٢٤٤) و(٣/ ١٩٤) و(٥/ ١٦١)، وفتح الباري، ابن حجر (١/ ٥٢٢) و(١/ ٥٦٩) و(٣/ ١٢٩).

أعيدوها من طين كما كانت، ففعلوا»[(١)]، ولم ينكر جريج فعلهم به، ولم ينكر النبي ﷺ فعلهم.

الثالث: تبرك بني إسرائيل بالتابوت، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٨]، وتبرك يعقوب بقميص يوسف، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ٱذْهَبُوا۟ بِقَمِيصِى هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِى بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [يوسف: ٩٣].

الرابع: أن التبرك بآثار الصالحين أقره وفعله عدد من أئمة الإسلام، ومن أشهر من استدلوا بفعله الإمام الشافعي، قال الربيع: قال لي الشافعي: «يا ربيع خذ كتابي هذا فامض به وسلمه إلىٰ أبي عبد الله أحمد بن حنبل، وائتني بالجواب، قال الربيع: فدخلت بغداد ومعي الكتاب، فلقيت أحمد بن حنبل صلاة الصبح فصليت معه الفجر، فلما انفتل من المحراب سلمت إليه الكتاب، وقلت له: هذا كتاب أخيك الشافعي من مصر. فقال أحمد: نظرت فيه؟ قلت: لا، فكسر أبو عبد الله الختم وقرأ الكتاب، وتغرغرت عيناه بالدموع، فقلت: إيش فيه يا أبا عبد الله؟ قال: يذكر أنه رأىٰ النبي ﷺ في النوم، فقال له: اكتب إلىٰ أبي عبد الله أحمد بن حنبل، واقرأ عليه مني السلام، وقل: إنك ستمتحن وتدعىٰ إلىٰ خلق القرآن، فلا تجبهم، فسيرفع الله لك علما إلىٰ يوم القيامة. قال الربيع: فقلت: البشارة، فخلع أحد قميصيه الذي يلي جلده ودفعه إلي، فأخذته وخرجت إلىٰ مصر، وأخذت جواب الكتاب فسلمته إلىٰ الشافعي، فقال لي الشافعي: يا ربيع

---

(١) رواه مسلم (٦٦٧٣).

إيش الذي دفع إليك؟ قلت: القميص الذي يلي جلده. قال الشافعي: ليس نفجعك به ولكن بله وادفع إلي الماء حتىٰ أشركك فيه»[(١)].

وروي عن الإمام أحمد أنه تبرك ببعض أثواب يحيىٰ بن يحيىٰ حين أرسلها إليه، يقول الحاكم: «بلغنا: أن يحيىٰ أوصىٰ بثياب بدنه لأحمد بن حنبل، فلما قدمت علىٰ أحمد، أخذ منها ثوبا واحدا للبركة، ورد الباقي، وقال: إنه ليس تفصيل ثيابه من زي بلدنا»[(٢)].

وروي أن صالح ابن الإمام أحمد كان يتبرك بثوب أبيه[(٣)].

وكذلك استدلوا بأن كثيرا من العلماء يذكرون أن الدعاء عند قبور الصالحين مستجاب وأنه ترياق مجرب[(٤)]، وأن الإمام الشافعي كان يتبرك بقبر أبي حنيفة.

وهذا القول غير صحيح، وذلك لعدد من الأمور:

الأمر الأول: أنه مخالف لما كان عليه الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم مع بعضهم، كما سبق بيانه.

الأمر الثاني: أن قياس الصالحين علىٰ النبي ﷺ في إباحة التبرك بجامع الصلاح مبني علىٰ مقدمة لا دليل عليها، فلا دليل علىٰ أن مصحح التبرك بالنبي ﷺ هو الصلاح.

والأقرب أن مصحح التبرك به ﷺ النبوة والاصطفاء الإلهي؛ فالبركة الثابتة له ﷺ خارجة عن القوانين الكونية، فهي من جنس المعجزات

(١) تاريخ دمشق، ابن عساكر (٥/ ٣١١).
(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٠/ ٥١٧).
(٣) مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي (٣٩٩).
(٤) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (٩/ ٣٤٣) و(١٠/ ١٠٧) و(١٧/ ٧٧).

والكرامات النبوية التي تفضل الله بها علىٰ رسوله، وبناء عليه فلا يمكن أن يقاس عليه أحد من الصالحين ولا غيرهم.

وقد أجاب بعض العلماء عن ذلك القياس بأوجه ليست قوية[١]:

منها: عدم المقاربة فضلا عن المساواة للنبي ﷺ في الفضل والبركة.

وهذا الوجه ليس قويا؛ لأن فيه تسليما بأن مصحح التبرك بالنبي ﷺ راجع إلىٰ الفضل والصلاح، وهذا لا دليل عليه، ولأنه ليس ملزما للمخالف؛ لأنه يمكن أن يقول: نحن لا ندعو إلىٰ التبرك المساوي للتبرك بالنبي ﷺ وإنما ندعو إلىٰ إباحة أصل التبرك فقط.

ومنها: عدم تحقق الصلاح، فإنه لا يتحقق إلا بصلاح القلب، وهذا أمر لا يمكن الاطلاع عليه إلا بنص.

وهذا الوجه ليس ملزما للمخالف؛ لأن غاية ما فيه أن بعض الصالحين لا يمكن التبرك بهم لا كلهم؛ ولكن ثمة عدد من الأئمة والأولياء يمكن التحقق من صلاحهم لشهرتهم وانتشار تقواهم وورعهم، كقدر كبير من أئمة التابعين والأئمة الأربعة ونحوهم، ثم قد يقال: إنه لا يشترط القطع بالصلاح في التبرك، وإنما يكفي فيه غلبة الظن، وهذا القدر متحقق في قدر كبير من الأئمة.

ومنها: أنا لو ظننا صلاح شخص، فلا نأمن أن يختم له بخاتمة سوء، والأعمال بالخواتيم، فلا يكون أهلا للتبرك بآثاره.

وهذا الوجه ليس مستقيما؛ لأن المخالف قد يقول: العبرة بحاله في أثناء حياته، فنحن نتبرك به بما شهدنا وعلمنا، وإن انتقل حاله انفصل عنه الصلاح فلا نتبرك به.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/ ٤١٢).

الأمر الثالث: أما ما جاء في قصة جريج الراهب، فلا دلالة فيها، لأن فعلهم ليس صريحا في قصد التبرك، فإنه يحتمل احتمالا كبيرا أنهم أقبلوا إليه وقبلوه وتمسحوا به اعتذارا عن اتهامهم الشنيع الذي اتهموه به، وهذا الصنيع ليس مستبعدا من أولئك القوم، فإنه تصدر منهم غرائب وعجائب، وليس أقلها أنهم اتهموا صالحا بتهمة شنيعة من غير برهان ولا دليل.

وعلىٰ القول بأنهم تبركوا به، فإن فعلهم ليس حجة لأن الذين صدر منهم التبرك عوام جهلة مفرطون.

وعلىٰ القول بأنه يدل علىٰ المشروعية؛ فإنه لا يصح الاستدلال به في شرعنا؛ لأنه يحتمل أنه من قبيل شرع من قبلنا، فلا يكون شرعا لنا مع ما يخالفه من الأدلة في شرعنا.

وبناء عليه فلا يصح أن تعد هذه القصة من قبيل شرع من قبلنا؛ لأنه لم يثبت كونها شرعا، وإنما هي فعل عادي قام به بعض من قبلنا وحكاه لنا النبي ﷺ.

وأما عدم إنكار النبي ﷺ لذلك التبرك في القصة نفسها فهو ليس دليلا علىٰ الإقرار والإباحة، وذلك لأمور:

الأول: أنا لا نسلم بأن القصة تضمنت معنىٰ التبرك ولا حقيقته كما سبق بيانه.

الثاني: أن ذكر ذلك الصنيع كان عرضا داخلا في القصد الأساس منها، وهو بيان فضل بر الوالدين.

والثاني: أن القصة تضمنت أمورا عديدة تخالف الشريعة نصا ولم ينبه عليها النبي ﷺ، منها: أن جريج لم يجب دعاء أمه وقد نادته مرات عديدة

بحجة أنه في صلاة! ومنها: أن أم جريج دعت عليه دعاء محرما في الشريعة حيث قالت: «اللهم لا تمته حتىٰ يرىٰ وجوه المومسات».

وهذا يدل علىٰ أن مجرد النقل عن الأمم السابقة من غير إنكار لا يدل علىٰ الإقرار، ومما يدل علىٰ ذلك أن النبي ﷺ نقل في قصة الثلاثة نفر الذين أطبق عليهم الغار قصة الذي راود ابنة عمه علىٰ الزنا وأجبرها عليه، ولم يعقب عليها، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُواْ عَلَىٰٓ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ [الكهف: ٢١]، ومن ذلك قوله تعالىٰ عن فرعون: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]، فرعون توهم أنه يمكن أن يرىٰ الله جهرة بصعوده إلىٰ السماء، وكل هذه الأمور محرمة في الشريعة، ولم يأت التعقيب عليها.

فإن قيل: لم يعقب علىٰ تلك الأمور لأن ثمة أدلة في الشريعة تبين حكمها، ولكن لا يوجد دليل في الشريعة يحرم التبرك بذوات الصالحين.

قيل: هذا استدلال بمحل النزاع، فمن يحرم التبرك بذوات الصالحين يستدل بعدد من الأدلة الشرعية المعتبرة كما سبق بيانه.

الأمر الرابع: أما تبرك بني إسرائيل بالتابوت وما فيه فلا حجة لهم فيه، لأنه تابوت مخصوص ثبتت له بركة مخصوصة بالوحي، فلا يجوز أن يقاس عليه غيره مما لم يثبت بالوحي، فقد قيل فيه: إن بني إسرائيل كانوا إذا لقوا عدوا لهم قدموه أمامهم وزحفوا معه، فلا يقوم لهم معه عدو ولا يظهر عليهم أحد ناوأهم، حتىٰ منعوا أمر الله وكثر اختلافهم علىٰ أنبيائهم، فسلبهم الله إياه مرة بعد مرة يرده إليهم في كل ذلك، حتىٰ سلبهم

آخر مرة فلم يرده عليهم ولن يرد إليهم آخر الأبد[١].

ثم إن الذي فيه بقايا من آثار موسىٰ وهارون وهما أنبياء، فهو داخل في التبرك بآثار الأنبياء وليس بآثار غيرهم.

وأما قوله: ﴿ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ﴾، فالصحيح أن المراد به موسىٰ نفسه وهارون نفسه، وأن «آل» هنا جاءت من باب التأكيد، كما قرره عدد من المفسرين[٢]، وبعضهم ذكر أن المراد بهم الأنبياء من بني إسرائيل[٣].

وأما تبرك يعقوب بقميص يوسف فلا يدخل في المسألة؛ لأنه من باب التبرك بآثار الأنبياء الثابتة، أو لأن ذلك القميص له خصوصية لا توجد في غيره، فقد ذكر أن فيه قطعة من الجنة.

ثم علىٰ القول بأن في تلك النصوص دلالة علىٰ التبرك بذوات الصالحين من بني إسرائيل، فمجرد ثبوت ذلك ليس دليلا كافيا لإثبات مشروعيته في ديننا؛ لأن هذا الاستدلال مبني علىٰ حجية شرع من قبلنا، والصحيح أنه لا يكون شرعا لنا إذا كان مخالفا لشرعنا[٤]، وقد دل عدد من الأدلة علىٰ عدم مشروعية التبرك بذوات الصالحين في شرعنا.

الأمر الخامس: لا ننكر أن عددا من العلماء رويت عنه أخبار فيها التبرك بأثواب الصالحين أو آثارهم، ولكن ذلك ليس حجة لأنه ليس

---

(١) انظر: جامع البيان، الطبري (٤/ ٤٥٧).

(٢) انظر: التفسير البسيط، الواحدي (٤/ ٣٢٥)، ودرج الدرر في تفسير الآي والسور، الجرجاني (١/ ٣٤٥)، وزاد المسير، ابن الجوزي (١/ ٢٢٣).

(٣) انظر: الكشاف، الزمخشري (١/ ٢٩٣).

(٤) انظر: روضة الناظر، ابن قدامة (١/ ٣٣٠)، والإحكام في أدلة الأحكام، الآمدي (٤/ ١٧٢).

إجماعا، ولأنه مخالف لما عليه الصحابة ﷺ، بل مخالف لإجماعهم، فكيف يصح أن نترك ما عليه الصحابة لأجل ما روي عن بعض العلماء وأفرادهم؟!

وفضلا عن ذلك فكثير مما رُوي عنهم لا يصح ثبوته، أما ما روي عن الإمام الشافعي بأنه تبرك بغسالة ثوب الإمام أحمد، فهي رواية غير صحيحة، ففي بعض أسانيدها انقطاع وفي بعضها مجاهيل، ولهذا حكم عليها الذهبي بالضعف، حيث يقول عن الربيع: «ولم يكن صاحب رحلة، فأما ما يروىٰ أن الشافعي بعثه إلىٰ بغداد بكتابه إلىٰ أحمد بن حنبل فغير صحيح»[١]، وقال ابن مفلح بعد ذكره للقصة: «قد قال الشيخ تقي الدين: كذبوا علىٰ الإمام أحمد حكايات في السنة والورع، وذكر هذه الحكاية»[٢].

وأما ما روي عن الإمام أحمد من أنه تبرك بثياب يحيىٰ بن يحيىٰ فلا يصح الاستدلال بها؛ لأن تلاميذه الذين رووها عنه لم تتفق روايتهم فيها، فابنه صالح لم يذكر التبرك، وذكر أن أباه رد الثياب، قال صالح: «قال أبي: جاءني ابن يحيىٰ بن يحيىٰ، وما أخرجت خراسان بعد ابن المبارك رجلا يشبه يحيىٰ بن يحيىٰ، فجاءني ابنه، فقال: إن أبي أوصىٰ بمبطنة له لك، وقال: تذكرني بها. فقلت: جئني بها: فجاء برزمة ثياب، فقلت له: اذهب رحمك اللَّه»[٣]، وفي مناقب ابن الجوزي: «يعني ولم يقبلها»[٤].

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٢/ ٥٨٧)، وانظر: التبرك أنواعه وأحكامه، ناصر الجديع (٣٨٦)، وبحثا منشورا في الشبكة بعنوان: تبرك الشافعي بقميص الإمام أحمد.

(٢) الآداب الشرعية والمنح المرعية (٢/ ١٣).

(٣) سيرة الإمام أحمد، لابنه صالح (٤٦).

(٤) مناقب الإمام أحمد (٢٣٠).

وجاء في رواية أخرىٰ للقصة لابن يحيىٰ وليس فيها ذكر للتبرك، قال أبو عمرو المستملي: سمعت أبا أحمد الفراء يقول: أخبرني زكريا بن يحيىٰ بن يحيىٰ، قال: أوصىٰ أبي بثياب جسده لأحمد، فأتيته بها في منديل، فنظر إليها، وقال: ليس هذا من لباسي، ثم أخذ ثوبا واحدا، ورد الباقي»[1].

وفي رواية المروذي قال: «سمعت أبا عبد الله يقول: قد كان يحيىٰ بن يحيىٰ أوصىٰ لي بجبته فجاءني بها ابنه، فقال لي، فقلت: رجل صالح قد أطاع الله فيها أتبرك بها. قال: فذهب فجاءني بمنديل ثياب، فرددتها مع الثياب»[2].

ولكن هذه الرواية نقلت بلفظ آخر ليس فيه ذكر التبرك، قال الخلال: «أخبرنا المروذي سمعت أبا عبد الله يقول: كان يحيىٰ بن يحيىٰ قد أوصي لي بجبة، قال: ففرحت بها وأردت أن آخذها. قال: وكانت أعجبتني الجبة، فقلت: رجل صالح وقد صلي فيها. قال: فجاؤوا بها ومعها شيء آخر، فرددته كله»[3].

فالرواية التي فيها التصريح بالتبرك لم تنضبط، ثم هي ليست صريحة في التبرك بذوات الصالحين أو ما يلامس أجسادهم؛ لأنه يحتمل أن الإمام أحمد قصد بقوله: «رجل صالح قد أطاع الله فيها أتبرك بها»، أي: أنشط للعبادة كلما رأيتها وأتذكر حال ذلك الرجل الصالح، ويؤدي هذا المعنىٰ ما في رواية صالح أن يحيىٰ بن يحيىٰ قال: «يذكرني بها»، فثمة احتمال كبير أن الإمام أحمد استحضر هذا المعنىٰ.

---

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٠/ ٥١٧).

(٢) الآداب الشرعية والمنح المرعية، ابن مفلح (٢/ ٢٣٥).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٩).

ثم إنه قد روي عن الإمام أحمد إنكار التبرك به وبغيره من الصالحين، قال أبو يعلىٰ عن علي بن عبد الله الطيالسي: «نقل عن إمامنا أشياء، منها: قال: مسحت يدي علىٰ أحمد بن حنبل ثم مسحت يدي علىٰ بدني وهو ينظر، فغضب غضبا شديدا وجعل ينفض نفسه، ويقول: عمن أخذتم هذا؟ وأنكره إنكارا شديدا»[١]، وطريقة إنكاره تدل علىٰ أنه يرىٰ أن التبرك بذوات الصالحين بدعة لم تعرف عن السابقين وليس تواضعا منه.

فإذا جمعنا هذه الرواية مع رواية ابنه صالح ندرك بوضوح أن الرواية التي فيها أنه تبرك بثوب يحيىٰ بن يحيىٰ ليست صحيحة ولا تعبر عن حقيقة مذهب الإمام أحمد.

وأما الراوية عن صالح بن الإمام أحمد بأنه تبرك بثوب أبيه، فقد رواها ابن الجوزي، قال: «قال أبو عيسىٰ أحمد بن يعقوب: حدثتني فاطمة بنت أحمد بن حنبل، قالت: وقع الحريق في بيت أخي صالح؛ وكان قد تزوج إلىٰ قوم مياسير، فحملوا إليه جهازا شبيها بأربعة آلاف دينار، فأكلته النار، فجعل صالح يقول: ما غمني ما ذهب منىٰ إلا ثوب لأبىٰ كان يصلىٰ فيه، أتبرك به وأصلىٰ فيه، قالت: فطفئ الحريق ودخلوا، فوجدوا الثوب علىٰ سرير قد أكلت النار ما حواليه والثوب سليم»[٢].

ولكن هذه الرواية لا يصح الاستدلال بها؛ لأن أبا عيسىٰ أحمد بن يعقوب مجهول، وكذلك فاطمة بنت الإمام أحمد، فكون الإمام أحمد له بنت بهذا الاسم ليس محققا، وابن الجوزي نفسه متردد في ذلك، حيث يقول: «روي لنا أنه كانت له بنت اسمها فاطمة، والظاهر أنها غير زينب،

(١) طبقات الحنابلة (١/ ٢٢٨)، وهي رواية صحيحة.

(٢) مناقب الإمام أحمد (٣٩٩).

إلا أنا قد ذكرنا عن زهير عدد أولاده، ولم يذكرها فيهم، فيحتمل أن تكون هي زينب، لأن المرأة قد تسمىٰ باسمين، ويحتمل أن تكون غيرها»[١].

وعلىٰ القول بأنها بنت للإمام أحمد، فلا يلزم من ذلك أن تكون ضابطة متقنة، فحالها مجهول لنا.

ثم إن القصة لها رواية أخرىٰ ليس فيها ذكر التبرك، قال ابن الجوزي: «أنبأنا أبو بكر بن عبد الباقي، قال: أنبأنا أبو إسحاق البرمكي، قال: وجدت في كتاب أبىٰ: حدثنا أبو بكر بن شاذان، قال: حدثنا أبو عيسىٰ أحمد ابن يعقوب، قال: حدثتني فاطمة بنت أحمد بن حنبل، قالت: وقع الحريق في بيت أخي صالح، فدخلوا فإذا ثوب كان لأبىٰ قد أكلت النار ما حوله وهو سليم»[٢].

الأمر السادس: أما ما روي من أن الدعاء عند قبور الأولياء مستجاب، فهذا تقوّل علىٰ الشريعة، وحكم عليها بغير دليل، فلم يرد في النصوص الشرعية ما يدل علىٰ أن من أسباب استجابة الدعاء كونه عند قبور الصالحين، وقد ألف العلماء المتقدمون في آداب الدعاء وسننه، ولم يذكر أحد منهم أن يكون عند القبور، وقد اضطر الصحابة والتابعون من بعدهم كثيرا للدعاء ولم ينقل عن أحد منهم أن قصد قبر النبي ﷺ أو أحد من الصحابة ودعا عنده، فلو كان ذلك من أسباب استجابة الدعاء لما فرطوا فيه[٣].

---

(١) المرجع السابق (٤١٥).

(٢) المرجع السابق (٤١٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (٢٧/ ١١٥-١١٧).

وأما ما روي عن الإمام الشافعي من أنه كان يتبرك بقبر أبي حنيفة، فهو كذب عليه، يقول البركوي: «وكذلك الحكاية المنقولة عن الشافعي رحمه الله: كان يقصد الدعاء عند قبر أبي حنيفة رحمه الله، فإنها من الكذب الظاهر»[١].

وقد يدعو شخص عند قبر ويستجاب له لا لأجل أن الدعاء عند القبر من أسباب الاستجابة، وإنما لأنه قام بقلبه من المعاني ما يكون سببا في الاستجابة، فالمؤثر ما قام في قلبه لا كون الدعاء عند القبر.

تنبيهات:

الأول: جاء في عبارات عدد من العلماء بأن فلانا مما يتبرك به، كما قال الدارقطني: «كنا تبرك بأبي الفتح القواس وهو صبي»[٢]، ومن ذلك ما جاء في ترجمة عمرو بن قيس الملائي من أن الثوري «كان يأتيه يسلم عليه يتبرك به»[٣]، ونحوها من العبارات المطلقة.

فهذه المقالات ليس فيها ما يدل علىٰ أن من أطلقها يقر التبرك بآثار الصالحين وبالتمسح بهم، وإنما هي مطلقة في صور التبرك المباح بالصالحين، كالتبرك بدعائهم ومجالستهم والانتفاع بعلمهم وتوجيههم وسمتهم وغير ذلك من الصور، فمن استدل بها علىٰ أنهم يبيحون التبرك بالتمسح وغيره فهو مخطئ.

فمن المعلوم أن بعض العباد أو العلماء لمجالسته ومواعظه وسمته وتوجيهاته والقرب منه أثر بليغ في نفوس الناس وترقيق قلوبهم من غير أن يتمسح به أحد أو يقبله.

---

(١) زيارة القبور (٢٧)، وانظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني (١/ ٧٨).

(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٦/ ٤٧٥).

(٣) تهذيب الكمال، المزي (٢٢/ ٢٠٢).

الثاني: جاء في عبارات عدد من العلماء بأن فلانا بركة علىٰ قومه، وبأن البركة حلت في مدينة كذا ببركة فلان[١]، وهذا الإطلاق ليس مشكلا؛ لأن البركة والخير الكثير قد يجريه الله علىٰ يدي من يشاء من خلقه، وهو مقتضىٰ أن البركة ليست توقيفية كما سبق تقريره، فيصح أن يقال: إن العالم فلان كان بركة علىٰ أهل زمانه لكثرة ما نشره من العلم والخير، وأن يقال: إن فلانا بركة علىٰ أهل بلده لكثرة ما أجراه الله علىٰ يديه من الخير لهم، ولكن ثبوت هذه البركة لا يلزم منه إباحة مطلق التبرك بالمعين كما سبق تقريره أيضا.

المثال الثالث: التبرك بالأحجار والأشجار في مكة والمدينة، ومعنىٰ ذلك: أن يقوم المكلف بالتمسح بما في مكة من أحجار وأشجار وأعمدة وغير ذلك من الأمور الكائنة في نطاق مكة والمدينة بحجة أنها مباركة.

وهذا الفعل من البدع المحرمة، فإنه وإن كانت البركة ثابتة لمكة والمدينة فلا دليل علىٰ أن كل ما كان فيها يتصف بالبركة، وعلىٰ القول بأن كل ما فيها مبارك فلا دليل علىٰ أنه يجوز التبرك بكل ما فيها بأي صفة من الصفات.

ومما يدل علىٰ ذلك فعل الصحابة ﷺ، فإنه ثبت عندهم أن مكة مباركة والبيت الحرام مبارك والكعبة مباركة، ومع ذلك لم يكونوا يتمسحون بأحجارها ولا بأعمدة البيت الحرام ولا بترابه ولا بجدران الكعبة طلبا للبركة، فلو كان التبرك بالتمسح بتلك الأمور وتقبيلها مباحا لما فرط فيه الصحابة ﷺ.

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (٤/ ٥٧٤) و(٥/ ٣٥٥) و(١٨/ ٣٤٩).

وإنما الذي ورد عنهم إلصاق الجبهة والوجه بالملتَزم -بين الحجر الأسود وباب الكعبة- ووضعهم ذلك لأجل التضرع في الدعاء وإظهار التذلل والخشوع وليس لأجل انتقال البركة من الكعبة إلىٰ أجسامهم.

وثمة شواهد تدل علىٰ أن الصحابة ﷺ لم يروا التبرك بتلك الأجزاء، ومما يدل علىٰ ذلك قول عمر بن الخطاب ﷺ عن الحجر الأسود: «إني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك!»[١]، فهذا يدل علىٰ أن عمر يدرك أن تقبيل الحجر الأسود إنما كان تعبدا وليس طلبا للبركة، وقد تواردت مقالات العلماء علىٰ أن عمر بن الخطاب أراد أن يبين أن تقبيل الحجر من قبيل التعبد والتعظيم لله وليس من قبيل التبرك[٢].

---

(١) رواه البخاري (١٥٩٧)، ولكن جاء في رواية أن عليا ﷺ قال لعمر ﷺ: «بلىٰ يا أمير المؤمنين، إنه يضر وينفع. قال: بم؟ قال: بكتاب الله ﷻ. قال: وأين ذلك من كتاب الله؟ قال: قال الله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، خلق الله آدم ومسح علىٰ ظهره، فقررهم بأنه الرب وأنهم العبيد، وأخذ عهودهم ومواثيقهم وكتب ذلك في رق، وكان لهذا الحجر عينان ولسان، فقال له: افتح فاك. قال: ففتح فاه فألقمه ذلك الرق. فقال: اشهد لمن وافاك بالموافاة يوم القيامة، وإني أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «**يؤتىٰ يوم القيامة بالحجر الأسود وله لسان ذلق يشهد لمن يستلمه بالتوحيد**»، فهو يا أمير المؤمنين يضر وينفع. فقال عمر: أعوذ بالله أن أعيش في قوم لست فيهم يا أبا الحسن»، رواه البيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٤٨٠)، ولكنه حديث ضعيف؛ لأن في إسناده أبا هارون العبدي وهو متروك وساقط.

ثم الحديث يمكن أن يحمل علىٰ وجه صحيح، وهو أن الضر والنفع الذي نسبه إليه علي ﷺ يكون بعد أن يخلق الله فيه كلاما يوم القيامة ويشهد لمن قبله، فالضر والنفع متعلق بيوم القيامة وليس بالدنيا، وهذا ما قرره البيهقي في معناه بعد أن رواه.

(٢) انظر: جهود المالكية في تقرير توحيد العبادة، عبد الله العرفج (٥٣٧).

وهذا القول دال علىٰ منع التبرك بالتمسح بالكعبة، ووجه ذلك: أن عمر بن الخطاب ذكر عن أشرف جزء في الكعبة بأنه لا يتبرك به وإنما يقبّل تعبدا، فغيره من أجزاء الكعبة من باب أولىٰ في المنع.

ومما يدل علىٰ ذلك تعامل أئمة السلف من الصحابة ومن جاء بعدهم مع كسوة الكعبة المبدلة، فإنه لم يرد عنهم بسند صحيح أنهم كانوا يتبركون بها مع أنها تمكث ملاصقة للكعبة سنة كاملة[1]، وإنما المروي عنهم أنهم كانوا يدفنونها أو يبيعونها ويتصدقون بثمنها، فعن شيبة بن عثمان أنه دخل علىٰ عائشة رضي الله عنها فقال: يا أم المؤمنين، تجتمع علىٰ الكعبة الثياب فتكثر، فيعمد إلىٰ بيار فيحفرها ويعمقها فتدفن فيها ثياب الكعبة؛ لكي لا تلبسها الحائض والجنب. قالت عائشة: ما أصبت، وبئس ما صنعت، لا تعد لذلك؛ فإن ثياب الكعبة إذا نزعت عنها لا يضرها من لبسها من حائض أو جنب، ولكن بعها، واجعل ثمنها في سبيل الله تعالىٰ والمساكين وابن السبيل»[2].

فلو كانت البركة تنتقل من أحجار الكعبة لانتقلت إلىٰ تلك الكسوة لطول مدة ملاصقتها لها.

ولأجل هذا قرر علماء الحنابلة أن الأصل الذي يقوم عليه التصدق

---

(١) ذكر الفاكهي في أخبار مكة عددا من الآثار فيها أن بني شيبة كانوا يوزعون كسوة الكعبة علىٰ المساكين أو الحجاج، ولكن تلك الأخبار لا تثبت من جهة السند، وعلىٰ فرض ثبوتها فليس فيها ما يدل علىٰ التبرك؛ لاحتمال أن توزيعها من باب شرفها لا من باب بركتها.

(٢) رواه الأزرقي في أخبار مكة (١/ ٢٦١)، والفاكهي في أخبار مكة (٥/ ٢٣١)، وظاهر كلام ابن حجر أنه يصحح إسناده، حيث يقول: «رواه الفاكهىٰ فىٰ كتاب مكة من طريق علقمة بن أبىٰ علقمة عن أمه عن عائشة، وأخرجه البيهقي من هذا الوجه، لكن فىٖ إسناده راو ضعيف، وإسناد الفاكهي سالم منه» فتح الباري (٣/ ٤٥٨).

بكسوة الكعبة راجع إلىٰ مسألة الوقف الذي انقطع نفعه، فيصرف في المصارف الداخلة في الصدقة[١].

وقال ابن أبي زيد في النوادر والزيادات: ومن كتاب ابن المواز: قيل لمالك: فإذا ودع أيأتي الملتزم إذا أمكنه؟ قال: ذلك واسع. قيل: والذي يلتزم أيتعلق بأستار الكعبة؟ قال: لا، ولكن يقف ويدعو، وكذلك عند قبر النبي ﷺ، ولا يولي ظهره البيت إذا دعا، وليستقبله[٢].

وقال ابن عبد الحكم المالكي: «ولا يتعلق بأستار الكعبة عند الوداع، وكذلك عند قبر النبي ﷺ»[٣]، وقال الأبهري في شرحه: «إنما قال ذلك لأنه لم ينقل عن النبي ﷺ أنه فعل ذلك بأستار الكعبة، ولا نقل عن أصحابه أنهم فعلوه بعده، وليس ينبغي لأحد أن يفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ ولا أصحابه»[٤].

ويقول ابن الحاج: «ينبه العالم غيره علىٰ ذلك، ويحذرهم من تلك البدع التي أحدثت هناك، فترىٰ من لا علم عنده يطوف بالقبر الشريف كما يطوف بالكعبة الحرام ويتمسح به ويقبله ويلقون عليه مناديلهم وثيابهم يقصدون به التبرك، وذلك كله من البدع؛ لأن التبرك إنما يكون بالاتباع له -عليه الصلاة والسلام- وما كان سبب عبادة الجاهلية للأصنام إلا من هذا الباب.

---

(١) انظر: المغني، ابن قدامة (٦/ ٣١).

(٢) النوادر والزيادات (٢/٤٣٨).

(٣) المختصر الكبير (١٨١).

(٤) شرح الأبهري علىٰ مختصر ابن عبد الحكم (٢/١٢٤/ب) نقلا عن: مسائل العقيدة التي قررها الأئمة المالكية، الحمادي (٩٥).

ولأجل ذلك كره علماؤنا رحمة الله عليهم التمسح بجدار الكعبة، أو بجدران المسجد، أو بالمصحف إلىٰ غير ذلك مما يتبرك به سدا لهذا الباب ولمخالفة السنة؛ لأن صفة التعظيم موقوفة عليه ﷺ، فكل ما عظمه رسول الله ﷺ نعظمه ونتبعه فيه، فتعظيم المصحف قراءته، والعمل بما فيه لا تقبيله ولا القيام إليه كما يفعل بعضهم في هذا الزمان، وكذلك المسجد تعظيمه الصلاة فيه لا التمسح بجدرانه»(١).

ولما حج بعض أصحاب العالم المالكي أبي إسحاق الجبنياني قال له: «أتيت معي بحصيات من حصباء المسجد الحرام، أتحب أن أعطيك منهن شيئا تسبح بها؟ فقال لي: يا أحمق، ارم بهن، فعلىٰ أقل من هذا عبدت الحجارة»(٢).

إشكالات ودفعها:

يشكل علىٰ التقرير السابق عدد من الإشكالات:

الإشكال الأول: أنه جاء عن بعض أئمة السلف التمسح بالكعبة، فعن هشام بن عروة عن أبيه أنه كان يستلم الأركان كلها، يختم بها ويلزق بطنه وظهره وجنبيه بالبيت»(٣)، فظاهر فعل عروة بن الزبير أنه كان يتبرك بالكعبة لأنه ألزق ظهره بالبيت، وهذا ليس معهودا في الدعاء.

قيل: لا ننكر منزلة عروة من الدين والعلم، ولكنه فعل فعلا يدل صنيع الصحابة أنفسهم علىٰ إنكاره، فإن الصحابة الذين صح عنهم استلام أركان البيت كلها -ومنهم: الزبير بن العوام أبو عروة- لم يرد عنهم أنهم تمسحوا

---

(١) المدخل (١/ ٢٦٣).

(٢) ترتيب المدارك، القاضي عياض (٦/ ٢٤٣).

(٣) رواه ابن أبي شيبة (١٥٢٢٧)، وهو صحيح الإسناد.

بالكعبة طلبا لانتقال البركة إلىٰ أجسادهم[١]، بل قد قال عمر ما قال، فلا يصح أن يجعل قول عروة مقدما علىٰ قولهم.

ثم علىٰ القول بأن فعل عروة يدل علىٰ أن المسألة اجتهادية وليست محل إنكار، فغاية ما فيه أنه خاص بالكعبة ولا يجوز نقله إلىٰ غيره من أركان البيت أو أحجار الحرم، لما للكعبة من خصوصية معلومة، فيكون التبرك بالكعبة اجتهاديا مع أن الصحيح عدم جوازه.

الإشكال الثاني: ما روي عن الإمام أحمد أنه أباح الاستشفاء بوضع الطيب علىٰ الكعبة، فقد روي أنه قال: «إذا أراد أن يستشفي بشيء من طيب الكعبة، فليأت بطيب من عنده، فليلزقه علىٰ البيت، ثم يأخذه، ولا يأخذ من طيب البيت شيئا»[٢].

وقرر جملة من الشافعية هذا المعنىٰ، يقول النووي: «ولا يجوز أخذ طيب الكعبة، فإن أراد التبرك أتىٰ بطيب من عنده فمسحها به، ثم أخذه»[٣].

فهذه النقول تدل علىٰ أن التبرك بالكعبة وطيبها أمر مقبول وجائز عند العلماء.

قيل: غاية ما في النقول السابقة أن بعض العلماء أباح التبرك بالكعبة، ونحن لا ننكر ذلك، وبحثنا ليس في إثبات الإجماع علىٰ المسألة أو عدمه، وإنما بحثنا في تحديد القول الصحيح في المسألة، ووجود من يقول بالإباحة لا يدل علىٰ تصحيح ذلك القول، وإنما لا بد

(١) انظر: الآثار المسندة عن الصحابة في المناسك، يوسف الصمعاني (١/ ٤٦٠).

(٢) المغني، ابن قدامة (٥/ ٤٦٤).

(٣) روضة الطالبين وعمدة المفتين (٣/ ١٦٨).

من الرجوع إلىٰ الأدلة المعتبرة من الكتاب والسنة وفعل الصحابة رضي الله عنهم.

علىٰ أن الرواية عن الإمام أحمد تتطلب قدرا من التثبت والتمحيص، وهي ليست قاطعة في إباحة التبرك بالكعبة، ولأجل هذا اختلف الحنابلة في الأخذ بموجبها، يقول ابن مفلح: «أما تراب المسجد فانتفاع بالموقوف في غير جهته، ولهذا قال أحمد: فإن أراد أن يستشفي بطيب الكعبة لم يأخذ منه شيئا ويلزق عليها طيبا من عنده ثم يأخذه، وذكره عنه جماعة في طيب الحرم، منهم المستوعب. وفي الرعاية: فإن ألصقه عليه أو علىٰ يده أو غيرها للتبرك جاز إخراجه والانتفاع به، كذا قال، وسبق حكم التيمم بتراب المسجد ومنع الشافعية له، ثم لو جاز لم يلزم مثله هنا؛ لأنه يسير جدا لا أثر له . . . قال في الفنون في الاستشفاء بالطيب: وهذا يدل علىٰ الاستشفاء بما يوضع علىٰ جدار الكعبة من شمع ونحوه، قياسا علىٰ ماء زمزم، ولتبرك الصحابة بفضلاته عليه السلام، كذا قال، وبعض أصحابنا يرىٰ في مسألة الاستشفاء بالطيب ونحوه نظرا، وأنه ليس كماء زمزم ولا كفضلاته»[1].

فتنظير بعض الحنابلة في مسألة الاستشفاء بوضع الطيب علىٰ الكعبة يدل علىٰ أن الراوية عن الإمام أحمد لم تثبت عندهم أو أنها لا تدل علىٰ ذلك، وهناك احتمال بأنها لم تبلغهم.

وقد ذكر بعض المعاصرين أن رواية الإمام أحمد لا تدل علىٰ إباحة التبرك؛ لأنه ذكرها من باب بيان المخرج للمنتفع بالطيب الموقوف علىٰ الكعبة، فإنه قال: فإن أصررت علىٰ الانتفاع، فأت بطيب من عندك لأنه أخف إثما عليك.

---

(١) الفروع (٦/١٧).

ولكن هذا التخريج غير ظاهر، وتأباه عبارة أحمد، فظاهرها أنه أرشد المستشفي إلىٰ طريق مباح عنده وليس محرما.

ولا بد من التأكيد علىٰ أنه علىٰ القول بأن تلك الأقوال دالة علىٰ إباحة التبرك بالكعبة فإنها لا تدل بالضرورة علىٰ إباحة التبرك بغيرها، ومما يدل علىٰ ذلك أن العلماء الذين قرروا ذلك الحكم نصوا علىٰ المنع من غيره، يقول النووي: «ولا يقبل مقام إبراهيم ولا يستلمه، فإنه بدعة»[1].

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب نصين، وعند التأمل فيهما لا نجدهما متعلقين بباب التبرك تعلقا مباشرا، وإنما هما متعلقان بالتعبد الداخل في باب التبرك، ثم إنهما يتعلقان بالتبرك المنافي لأصل التوحيد، وكان الأولىٰ أن يذكر معهما نصوصا فيها دلالة علىٰ التبرك الممنوع المنافي لكمال التوحيد، ومنها نهي عمر بن الخطاب عن قصد المكان الذي صلىٰ فيه النبي ﷺ ونحوه، لأن ذلك أكمل في التأصيل والبناء، ولأن كثيرا من صور التبرك المحرم والبدعي لا تصل إلىٰ مرتبة الشرك الأكبر، فلا بد لطالب العلم أن يدرك ذلك كله.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ١٩-٢٣].

---

(١) الإيضاح في المناسك (١٣٣).

قوله: «اللات والعزىٰ ومناة الثالثة الأخرىٰ»، هي أسماء أصنام مشهورة عند العرب في الجاهلية.

وأما اللات، فصنم كان في الطائف تعظمه ثقيف ومن حولها، وقد اختلفوا في معنىٰ اللات وضبطه، فقيل: هو اللاتّ، بتشديد التاء، وهو علىٰ هذا مأخوذ من اللّتّ، أي: العجن، فقيل: هو رجل كان يلتّ السويق للحجاج عند صخرة، ويبيعه عليها أو يتصدق به عليهم، فلما مات عكفوا علىٰ قبره وعبدوه، وهذا القول مروي عن ابن عباس وجماعة من السلف.

وقيل: هو اللات، بتخفيف التاء، وهو علىٰ هذا القول مأخوذ من الإله، فسمىٰ العرب أصنامهم اشتقاقا من أسماء الله، ورجح هذا القول الطبري وغيره من المفسرين.

ولا تعارض بين القولين، فإن أصل الصنم قد يكون رجلا كان يعجن السويق للحجاج، فلما مات عكفوا علىٰ قبره وعبدوه، واشتقوا له اسما من أسماء الله تعالىٰ.

وأما العزىٰ، فقد قال ابن جرير بأنها مأخوذة من اسم الله العزيز، وقد اختلفوا في مكانها، فقيل: في عرفة، وقيل: في مكة، وقيل: في وادي نخلة الشامية، تعظمه قريش ومن حولها، وهو الصحيح.

وأما مناة، فقد كانت بالمشلل، مكان قريب من وادي قديد، بين مكة والمدينة، وكانت تعظمه خزاعة والأوس والخزرج، واختلفوا في وجه تسميتها، فقيل: من اسم الله المنان، وقيل: لكثرة ما يمنىٰ عليها من الدماء، أي: يراق.

والذي يدل عليه سياق القرآن أن تلك الأصنام إنما سميت بذلك اشتقاقا من أسماء الله، وجعلوا أسماءها مؤنثة لاعتقادهم أن الملائكة بنات

الله، ولهذا أنكر الله عليهم فعلهم وشنع عليهم، يقول ابن جرير: «زعموا أنهن بنات الله، تعالىٰ الله عما يقولون وافتروا، فقال جل ثناؤه لهم: أفرأيتم أيها الزاعمون أن اللات والعزىٰ ومناة الثالثة بنات الله ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ﴾ [النجم: ٢١]، يقول: أتختارون لأنفسكم الذكر من الأولاد، وتكرهون لها الأنثىٰ، وتجعلون له الأنثىٰ التي لا ترضونها لأنفسكم، ولكنكم تقتلونها كراهة منكم لهن»[١].

قوله: «**تلك إذن قسمة ضيزىٰ**»، أي: جائرة، حيث جعلتم لربكم من الولد ما تكرهون لأنفسكم، وآثرتم أنفسكم بما ترضونه.

قوله: «**إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوىٰ الأنفس**»، ينكر الله علىٰ المشركين صنيعهم، فهذه الأسماء -اللات والعزىٰ ومناة- ما هي إلا افتراء منكم ومن آبائكم، لم تعتمدوا فيها علىٰ حجة من الله ولم يبحها الله ولم يأذن بها، ثم بين الله سبحانه أنهم لا يتبعون في تلك التسميات إلا ظنونهم الفاسدة، وأهواءهم ورغباتهم الباطلة التي لا أساس لها ولا مستند.

قوله: «**ولقد جاءهم من ربهم الهدىٰ**»، أي: جاء الكفار الهدىٰ والبيان الحق المبني علىٰ البرهان والأدلة وليس علىٰ الظنون والأهواء في شأن تلك الأصنام، وأنها لا تستحق العبادة، وأنه لا يستحقها إلا الله الواحد القهار.

وأما وجه الدلالة من هذه الآيات علىٰ الباب فقد اختلفت مواقف الشراح منه، فمنهم من لم يبينها، ومنهم من بين إمكانها دون حقيقتها، يقول سليمان بن عبد الله: «فإن قلت: فأين دليل الترجمة من الآيات؟ قيل:

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٢/٤٦).

هو بيّن بحمد الله، لأنه إن كان التبرك بالشجر والقبور والأحجار من الأكبر فواضح، وإن كان من الأصغر، فالسلف يستدلون بما نزل في الأكبر على الأصغر»[(١)]، وهذا ليس فيه بيان للدلالة، وغاية ما فيه إثبات إمكانها.

ومنهم من بينها، واختلفوا في حقيقتها، يقول عبد الرحمن بن حسن: «ومطابقة الآيات للترجمة: من جهة أن عباد هذه الأوثان إنما كانوا يعتقدون حصول البركة معها بتعظيمها ودعائها والاستعانة بها والاعتماد عليها في حصول ما يرجونه منها، ويؤملونه ببركاتها وشفاعتها وغير ذلك، فالتبرك بقبور الصالحين كاللات، وبالأشجار كالعزىٰ ومناة، من ضمن فِعْل أولئك المشركين مع تلك الأوثان، فمن فعل مثل ذلك واعتقد في قبر أو حجر أو شجر فقد ضاهىٰ عباد هذه الأوثان فيما كانوا يفعلونه معها من هذا الشرك، علىٰ أن الواقع من هؤلاء المشركين مع معبوديهم أعظم مما وقع من أولئك»[(٢)].

النص الثاني: عن أبي واقد الليثي قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ إلىٰ حنين ونحن حدثاء عهد بكفر، وللمشركين سدرة يعكفون عندها، وينوطون بها أسلحتهم يقال لها: ذات أنواط. فقلنا: يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط. فقال رسول الله ﷺ: الله أكبر، إنها السنن!! قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسىٰ: اجعل لنا إلها كما لهم آلهة. قال: إنكم قوم تجهلون. لتركبن سنن من كان قبلكم». رواه الترمذي وصححه»[(٣)].

---

(١) تيسير العزيز الحميد (١/ ٤٠٢).

(٢) فتح المجيد (١/ ٢٥٨).

(٣) رواه أحمد (٢١٩٠٠)، والترمذي (٢١٨٠)، والنسائي (١١١٨٥) وابن أبي شيبة (٣٧٣٧٥)، وغيرهم.

عزا المؤلف الحديث إلىٰ الترمذي، ولكن لفظ الترمذي مختلف عما نقله المؤلف، ففيه عن أبي واقد الليثي: «أن رسول الله ﷺ لما خرج إلىٰ حنين مر بشجرة للمشركين يقال لها: ذات أنواط، يعلقون عليها أسلحتهم، قالوا: يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط. فقال النبي ﷺ: **سبحان الله!! هذا كما قال قوم موسىٰ: اجعل لنا إلها كما لهم آلهة، والذي نفسي بيده لتركبن سنة من كان قبلكم**».

قوله: «**إلىٰ حنين**»، وادٍ قريب من مكة إلىٰ جهة الطائف، وهو الذي وقعت فيه معركة حنين المشهورة.

قوله: «**ونحن حدثاء عهد بكفر**»، أي: قريبو عهد بالكفر، يريد أنهم لم يدخلوا في الإسلام إلا من عهد قريب، وكأنه أراد أن يبين حالهم، ليفهم وجه طلبهم ذلك الطلب.

قوله: «**بكفر**»، أي: بشرك، وقد علق المؤلف علىٰ هذا النص بقوله: «في هذا دليل علىٰ أن الشرك والكفر قد يطلقان بمعنىٰ واحد، وهو الكفر بالله تعالىٰ، وقد يفرق بينهما، فيخص المشرك بعبدة الأوثان، وغيرها من المخلوقات، مع اعترافهم بالله سبحانه، وإن كانوا كفارا ككفار قريش، فيكون الكفر أعم من الشرك»[١].

وهذا الاعتذار قد جاء علىٰ لسان عدد من الصحابة، ومنه ما جاء عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه قال: «حلفت باللات والعزىٰ، فقال أصحابي: قلت هجرا. فأتيت النبي ﷺ، فقلت: يا رسول الله! إن العهد كان قريبا، وحلفت باللات والعزىٰ؟ فقال رسول الله ﷺ: قل: لا إله إلا الله وحده

---

(١) نقله عنه ابن منصور في كتابه فتح الحميد في شرح كتاب التوحيد (٢/ ٥٥٠).

ثلاثا، ثم اتفل عن يسارك، وتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ولا تعد»[١].

قوله: «سدرة يعكفون عندها»، أي: يقيمون عندها طويلا تعظيما لها أو طلبا للبركة منها، ورُوىٰ أن المشركين كانوا يذبحون عند هذه السدرة[٢]، وذكر عدد من المؤرخين أن تلك السدرة كانت مما يعبد من دون الله[٣]، وسميت ذات أنواط؛ لأنهم كانوا ينوطون، أي: يعلقون عليها الأسلحة.

قوله: «وينوطون بها أسلحتهم»، أي: يعلقون بها أسلحتهم، مأخوذ من النوط، وهو التعليق، يقول ابن فارس: «النون والواو والطاء: أصل صحيح يدل علىٰ تعليق شيء بشيء، ونطته به: علقته به. والنوط: ما يتعلق به أيضا»[٤].

ومنه أخذ مصطلح المناط في أصول الفقه، فالمراد به المعنىٰ الذي علق الشارع الحكم عليه وجود وعدما.

وقد ذكر عدد من المؤرخين أن سبب تعليقهم الأسلحة علىٰ تلك الشجرة كان تعظيما لها، وذكر بعضهم أنه تبركا بها، ولا تعارض بين الأمرين، فالتبرك بالشيء مستلزم لتعظيمه.

قوله: «فقلنا: يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط»، اختلف العلماء في تحديد الأمر الذي طلبه أولئك الصحابة من النبي ﷺ علىٰ قولين:

---

(١) رواه أحمد (١٦٢٢)، والنسائي (٣٧٨٦)، وابن حبان في صحيحه (٤٣٦٤).

(٢) انظر: دلائل النبوة، البيهقي (٥/ ١٢٥)، وأخبار مكة، الأزرقي (ص١٢٩)، والسيرة النبوية، ابن هشام (٢/ ٤٤٢).

(٣) انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي (١/ ٢٧٣)، والمفصل في تاريخ العرب، جواد علي (١١/ ٦٠).

(٤) معم مقاييس اللغة (٥/ ٣٧٠).

القول الأول: أن الصحابة لم يقصدوا طلب ما هو كفر، وإنما قصدوا مجرد المشابهة فقط، وهذا القصد غاية ما يصل إليه الشرك الأصغر، وبالتالي فالنبي ﷺ لم يحكم بكفرهم لأنهم لم يقعوا فيما هو كفر أصلا، وهذا القول اختاره عدد من العلماء منهم ابن عطية والشيخ محمد بن عبد الوهاب في بعض كلامه وعبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ وعدد من المعاصرين(١).

القول الثاني: أن أولئك النفر طلبوا ما هو شرك أكبر مخرج من الملة، وذلك أنهم طلبوا أن يشرع لهم النبي ﷺ التعلق بالشجر كما كان يفعل المشركون، وهذا القول اختاره عدد من العلماء منهم: ابن القيم وأبو شامة والشيخ محمد بن عبد الوهاب في بعض كلامه وابنه عبد الله وابنه سليمان بن عبد الله وأبو بطين وعبد الرحمن ابن حسن والآلوسي والقنوجي ورشيد رضا وحامد الفقي وعبد الرزاق عفيفي وغيرهم كثير(٢).

وهذا القول -وهو كون ما طلبه أولئك النفر من الصحابة من الشرك- هو القول الأقرب للصواب؛ لأن النبي ﷺ فهم منهم أنهم قصدوا الأمر الشركي لا غيره، ولهذا جعل قولهم مثل قول بني إسرائيل لموسىٰ، وفي بيان دلالة ذلك يقول حامد الفقي: «ليس ما طلبوه من الشرك الأصغر، ولو كان منه لما جعله النبي ﷺ نظير قول بني إسرائيل: ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا﴾،

---

(١) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية (٦/ ٦١)، والدرر السنية (١/ ٣٨٩)، وحد الإسلام وحقيقة الإيمان، الشاذلي (٥٧٤)، والعذر بالجهل تحت المجهر، آل فراج (٢٤٤)، والعذر بالجهل بدعة الخلف، البدري (١٢٧).

(٢) انظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم (١/ ٢٠٥)، وروح المعاني، الآلوسي(٩/ ٦٠)، والدرر السنية (٢/ ١١٢)، (٨/ ٢٤٤)، والانتصار، أبو بطين (٣٥)، والدين الخالص، القنوجي (٢/ ٢٥٤)، ومجموع فتاوىٰ عبد الرزاق عفيفي (٣٧١)، وغيرها.

وأقسم علىٰ ذلك، بل هو من الشرك الأكبر، كما أن ما طلبه بنو إسرائيل من الأكبر»[١].

ومما يؤكد هذا أن النبي ﷺ أقسم علىٰ أن طلبهم مماثل لطلب بني إسرائيل، ونبه علىٰ السنن الكونية في مشابهة هذه الأمة للأمم السابقة ليحذر أمته منها، وهو من أدلة الإعذار بالجهل في مسائل الشرك وغيرها[٢].

قوله: «الله أكبر»، وفي رواية: **«سبحان الله»**، والمراد به التعجب والإنكار وتنزيه الله عن أن يشرع مثل ذلك أو أن يجعل له شريكا في عبادته.

وقد جاء استعمال التسبيح والتكبير في مناسبات عديدة في التعجب والإنكار، ومن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «لقيني النبي ﷺ وأنا جنب»، وفيه: «**فقال: سبحان الله! إن المؤمن لا ينجس**»[٣]، وحديث عائشة رضي الله عنها: «أن امرأة سألت النبي ﷺ عن غسلها من المحيض»، وفيه قال: «**تطهري بها**، قالت: كيف؟ قال: **سبحان الله!!**»[٤]، وعند مسلم من حديث عمران بن حصين في قصة المرأة التي نذرت أن تنحر ناقة النبي ﷺ، فقال: «**سبحان الله! بئسما جزتها**»[٥].

قوله: «إنها السنن»، بضم السين وفتحها، والمراد بها الطرق والمناهج والأفعال.

---

(١) فتح المجيد، ابن حسن (حاشية) (١٤١)، وانظر: مجموع فتاوىٰ ورسائل ابن باز (٤/٤٤٨).

(٢) انظر مناقشة ما يتعلق بهذا الحديث: إشكالية الإعذار بالجهل، سلطان العميري (٩٨-١٠٢).

(٣) رواه البخاري (٢٨٣)، ومسلم (٢٨٩).

(٤) رواه البخاري (٣١٤)، ومسلم (٣٣٢).

(٥) رواه مسلم (١٦٤١).

قوله: «لتركبن سنن من كان قبلكم»، فيه إخبار بأن أمة الإسلام سيقع فيها ما وقع في الأمم السابقة وستفعل مثل فعلهم سواء بسواء، والمراد بمن كان قبلنا اليهود والنصارىٰ كما جاء في بعض النصوص.

وهذا الكلام جاء في سياق الإنكار والتحذير، فهو دال علىٰ تحريم التشبه بالكفار، وفيه دليل أيضا علىٰ أن التشبه بالكفار سيقع في الأمة، مع أنه أمر منهي عنه.

وأما وجه الدلالة من الحديث، فإن كثيرا من الشراح لم يبينه بخصوصه، ولكن ذكروا من المعاني ما يصلح أن يكون بيانا لوجه الدلالة، يقول سليمان بن عبد الله: «في هذه الجملة من الفوائد: أن ما يفعله من يعتقد في الأشجار والقبور والأحجار من التبرك بها، والعكوف عندها، والذبح لها، هو الشرك، ولا يغتر بالعوام والطغام، ولا يستبعد كون هذا شركا، ويقع في هذه الأمة. فإذا كان بعض الصحابة ظنوا ذلك حسنا، وطلبوه من النبي ﷺ حتىٰ بين لهم أن ذلك كقول بني إسرائيل: اجعل لنا إلها، فكيف بغيرهم مع غلبة الجهل وبعد العهد بآثار النبوة؟»[١].



(١) تيسير العزيز الحميد (١/ ٤٠٩).

فهرس الموضوعات

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

شرح أبواب كتاب التوحيد

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

